Sammlung T

Erste

Die Theolog

Bo

Einfüh

in das Alte

von

Johannes N

ng Töpelmann

Erste Gruppe

heologie im Abriß

Band 1

führung

lte Testament

von

nes Meinhold

Einführung in das Alte Testament

Gesamtplan des Unternehmens auf den letzten Seiten

Sammlung Töpelmann

1. Gruppe Die Theologie im Abriß Band 1

Einführung in das Alte Testament

Geschichte, Literatur und Religion Israels

von

D. Johannes Meinhold
o. ö. Professor in Bonn

1919

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig
809719

Inhalt

Die Zahlen bezeichnen die Seiten

Einleitung

Wer der „Kirche des Wortes" in irgendeiner Form dienen will, muß vor allem in dem „Wort", d. h. in der heiligen Schrift gründlich zu Hause sein. Galt dem mittelalterlichen Gelehrten der „homo biblicus" als ein ABC-Schütze der sancta theologia, der tief unter ihm als einem in die Geheimnisse der theologischen und philosophischen Lehrsysteme eingeführten Manne stand, so liegt es für die protestantische Anschauung gerade umgekehrt. Die Protestanten sind gewohnt zu glauben, daß die philosophischen und theologischen Spekulationen kommen und gehen, daß aber „das Wort Gottes in Ewigkeit dauert" (Jes 40, 8). Drum ist ihnen das Schriftstudium Grundlage und Ziel alles theologischen Arbeitens. Diesem Streben will auch die nachfolgende Einführung in das AT dienen, die nicht bloß den aus dem Felde heimgekehrten, sondern auch den im Amte stehenden und durch das Amt an steter Fühlung mit den Fortschritten der Wissenschaft behinderten Theologen den Zutritt zum AT und zu den für sein Verständnis unentbehrlichen Hilfsmitteln erleichtern möchte. Ein solches Erleichtern will nicht einem möglichst mühelosen Aneignen des zu bewältigenden Stoffes Vorschub leisten. Das wäre verwerflich. Auch hier wie überall gilt das Wort, daß die Götter den Schweiß vor den Preis gesetzt haben. Aber das Herausarbeiten der Hauptprobleme, das Bemühen, über dem vielen unvermeidlichen Kleinkram den Blick auf die großen Hauptsachen zu richten, zu ihrer Erfassung und Anfassung die rechten Wege zu weisen, ist gewiß verdienstlich und auch über den Tag hinaus von Wert. Das Ziel ist hoch gesteckt. Möge der Pfeil nicht vor dem Ziel kraftlos zu Boden fallen.

Erster Teil

Die Entstehung des Alten Testaments

§ 1. Allgemeine Bemerkungen

1. Der Name „Altes Testament". Wir reden vom „Alten und Neuen Testament". Der Ausdruck ist nicht ganz zutreffend. Das griechische Wort διαθήκη bedeutet Festsetzung, Bestimmung, Testament; daneben bezeichnet es aber auch — und so vor allem in der Sprache der griechischen Übersetzung der Septuaginta und des NT — die „Bundesbestimmung", den „Bund". Die Gegenüberstellung von παλαιά und καινὴ διαθήκη,

wie sie auf Grund von Jer 31, 31 im NT häufig vollzogen wird (vgl. Mk 14, 24; Mt 26, 28; Gal 4, 24; Hebr 8, 6; 9, 15; 12, 24), zeigt, daß wir richtiger „Schriften des Alten und Neuen Bundes" sagten. Die irrige Übersetzung der Worte αἷμά μου τῆς διαθήκης bei dem Abendmahl (Mt 26, 28) mit sanguo novi testamenti durch den Lateiner, sowie das Spielen des Verfassers vom Hebr-Brief mit der Doppelbedeutung von διαθήκη, wonach Jesus erst durch seinen Tod Mittler der καινὴ διαθήκη (= Bund) werden konnte, weil ja erst durch den Tod dessen, der eine διαθήκη (= Testament) aufgestellt hat, diese Kraft und Gültigkeit erhalte (9, 15f.), mögen die falsche Benennung „Altes und Neues Testament" verursacht haben.

2. Hilfsmittel. Die Schriften des Alten Bundes liegen uns in hebräischer Schrift und Sprache vor. Nur die Abschnitte Jer 10, 11; Dan 2, 4b–7; Esr 4, 8–6, 18; 7, 12–26 bieten den Dialekt der Aramäer, als deren Hauptsitz Damaskus und das damaskenische Reich bekannt ist. Da heißt es also zunächst hebräisch (und aramäisch) lernen. Oder sollte das unnötig, sollte es ein, im Hinblick auf die Kürze des theologischen Studiums und die Masse des zu bewältigenden Stoffes zu vermeidender Aufwand von Zeit und Kraft sein, den man dem Theologie Studierenden überhaupt, vor allem aber dem aus dem Felde Heimkehrenden nicht zumuten darf? Die Frage wurde wiederholt aufgeworfen und bejaht. Und die Verteidiger dieser Meinung können sich darauf berufen, daß es vortreffliche Hilfsmittel gibt, die gut in die Geschichte, die Literatur, die Religion Israels einführen, ohne die Kenntnis des Hebräischen vorauszusetzen. Das Bedürfnis, gebildeten Laien die heilige Schrift durch Darbietung einer modernen Übersetzung zu erschließen, fühlte schon der Altmeister der atlichen Wissenschaft, Eduard Reuß in Straßburg. Sein Werk, „Das AT, übersetzt, eingeleitet und erläutert", gibt, wie der Titel besagt, neben der Übertragung des Textes eine Einleitung allgemeiner Art über die Sammlung der Schriften zu einem Kanon und über die verschiedene Stellung der Theologen verschiedener Zeiten zu ihnen, einen kurzen Abriß der Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung durch Titus (70 n. Chr.), und jedesmal eine besondere Einleitung zu jedem Buch, dessen Übersetzung da, wo es nötig ist, durch besondere Anmerkungen unter dem Text näher erklärt wird. Wenngleich dies, auch die „apokryphischen" Schriften mitbehandelnde, 6 Bände umfassende „Bibelwerk" schon vor längerer Zeit erschien (1892 u. 93, Braunschweig), deshalb naturgemäß in vielen Dingen überholt ist, so bietet es doch den Ertrag eines langen reichen Gelehrtenlebens und wird durch die Eleganz der Darstellung, die Gewandtheit in der Übersetzung, die vielen feinen Bemerkungen auch heute noch reichen Genuß, große Belehrung spenden können.

Kürzer gehalten, auch dem modernen Stand der Wissenschaft mehr entsprechend ist die zuerst 1894 (dann 1896, 1901) erschienene „Heilige Schrift des AT.s", die Emil Kautzsch in Verbindung mit einer Reihe namhafter Fachgenossen herausgab. Ursprünglich mehr als ein Parallelwerk von „Weizäckers NT" gedacht, mit dem es denn auch als eine

moderne, nur den Text bietende Bibel gedruckt wurde (Textbibel des AT.s und NT.s, Tübingen 1904. 1911.[3]), hat sich das Werk zu einem kurzen Bibelkommentar ausgewachsen. Das gilt besonders von der letzten Auflage (1909f.), die sich dem Geistlichen und Religionslehrer ausdrücklich als Führer durch das Labyrinth des immer mehr anschwellenden Stoffes anbietet. Die letzte und vorletzte Auflage dieses Werkes sind den Studierenden sehr zu empfehlen. Sie haben beide ihren Wert. Die gute Karte von Palästina, der Abriß der israelitischen Literatur, die Zusammenstellung der textkritischen Erläuterungen, die der Besitzer der letzten Auflage ungern vermißt, sind für den Anfänger sehr erwünscht. Vor allem ist ihm zu raten, bei seiner „kursorischen" Lektüre die textkritischen Erläuterungen stets zur Hand zu haben. Das wird ihn über manchen Stein hinweghelfen, über den er sonst stolpern möchte.

Setzt Kautzsch auch nicht die Kenntnis des Hebräischen voraus, so will er sie doch auch nicht überflüssig machen. Dasselbe gilt nun von dem für gebildete Bibelleser modernen Empfindens und Denkens verfaßte Werk „die Schriften des AT.s in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt", das 1909 – 15 in Göttingen erschienen ist. (Im folgenden unter SATA angezogen.) Schon daß es sich um eine Auswahl handelt, unterscheidet das Werk von Kautzsch. Schriften, die dem Interesse des gebildeten Lesers ferner liegen, werden nicht vollkommen in Übersetzung mitgeteilt, vielmehr oft nur kurz nach Inhalt und Bedeutung gekennzeichnet. Man hat das getadelt. Doch wohl mit Unrecht. Natürlich kann man bezüglich der Auswahl hier und da anderer Meinung sein. Aber das verschlägt nicht viel.

Sind doch die für den christlichen Theologen wertvollen Abschnitte unverkürzt wiedergegeben und ausführlich erklärt. Das AT – von Haus aus doch die „heilige Schrift" der jüdischen Gemeinde – enthält gewiß vieles, was zu unserer christlichen Religion in sehr loser oder gar keiner Beziehung steht, demnach ohne Schaden für die wissenschaftliche Ausbildung des Studierenden übergangen werden kann, wie denn auch der Student der evangelischen Theologie das ganze AT in der Ursprache kaum durchlesen wird, auch nicht durchlesen muß. Vielmehr soll er die Hauptsachen und Hauptbücher eingehend kennen lernen, durch häufiges Lesen und eingehendes Durchforschen sich in Fleisch und Blut übergehen lassen. – Die Gelehrten, die sich zur Schaffung dieser Bibelübersetzung und -erklärung zusammengetan haben (Greßmann-Berlin, Gunkel-Gießen, Haller-Bern, Schmidt-Tübingen, Stärk-Jena, Volz-Tübingen), bekennen sich alle mehr oder weniger zur „religionsgeschichtlichen Schule" und legen den Nachdruck auf die Religion des AT.s, daneben auf die ästhetischen und literaturgeschichtlichen Fragen, um dem Leser so auch eine deutliche Anschauung von der Schönheit der Bibel zu gewähren. Dies Ziel zu erreichen, haben sie die herkömmliche Weise der Erklärung, die sich genau an die Reihenfolge der Bücher und Kapitel bindet, verlassen, da diese ja auf jüdische Schriftsteller und Sammler zurückgeht. Gesetze, poetische und prophetische Worte werden vielfach aus dem Rahmen, in den sie die jüdischen Gelehrten ge-

stellt haben, gelöst und an der Stelle gegeben, an die sie nach Meinung der Ausleger ihrer Zeit, ihrer Form, ihrem Gehalt nach hingehören. Erst so erhalten sie ihr volles Licht. Aber um die Berechtigung dieses Verfahrens recht beurteilen zu können, muß man doch in der Kritik des AT.s zu Hause sein, die hebräische Sprache tüchtig kennen. Dazu kommt ein Weiteres. So reich dies Werk an geistvollen Bemerkungen, Anregungen, Belehrungen auch ist, es führt mehr denn irgend etwas ganz deutlich vor Augen, daß ein Theologe, der selbst sehen, selbst urteilen soll und will, auch die Quellen selbst lesen muß. Der Ruf des Humanismus 'ad fontes' gilt auch heute noch. Die Verfasser, die sich alle zur „religionsgeschichtlichen" Schule rechnen, geben sich damit als Vertreter einer bestimmten Richtung. Das zeigt sich auch, nicht immer zum Nutzen, in ihrer Arbeit, die über ästhetischen, religionsgeschichtlichen usf. Bemerkungen den Boden, den die Sprache und die Geschichte zur Erklärung bieten, nicht selten unter den Füßen verliert. Der Studierende aber soll sich keiner Richtung verschreiben. Ein Gedicht, das den Ausdruck volkstümlich enthält, kann erst nach dem Turnvater Jahn, auf den dies Wort zurückgeht, entstanden sein. Es aus ästhetischen Gründen, aus Beobachtungen über die Stilart u. a. m. etwa hundert Jahre früher anzusetzen, geht nicht an. Auch die hebräische Sprache hat ihre Geschichte, ihre Entwicklung gehabt. Eine Reihe von Ausdrücken und Formen gehören der späteren Zeit an.

Ein genaues Achten auf diese Kennzeichen wird für den zeitlichen Ansatz eines Literaturproduktes mit das Erste und Wichtigste sein. Es will uns scheinen, als ob die Verfasser des Werkes oft genug ihren Theorien zulieb sich über solch schwerwiegende sprachliche Gründe hinwegsetzen. Der Kenner des Hebräischen wird auch ihnen gegenüber leicht das selbständige Urteil bewahren. Er wird aber auch erst den vollen Genuß von den Werken der Literatur Israels haben.

3. Notwendigkeit der Kenntnis des Hebräischen. Die Sprache ist doch nicht nur ein Gewand, das man wechseln kann, ohne der unter ihm verhüllten Gestalt zu schaden. Goethe war es „wundersam", als er „sein Lied in fremder Sprache vernahm". Seine Gedichte kamen ihm wie ein Wiesenstrauch vor, dessen Blumen „von der warmen Menschenhand die Kronen all zur Erde gewandt". Was für die Blume der Duft, die Farbe, das ist für das Gedicht die Sprache. Eine Übersetzung, wenn auch noch so gelungen, bleibt doch ein Böcklin ohne Farben. Wer die volle Pracht der Prophetenrede, der Psalmen, des Hiob u. a. m. kennen lernen und kosten will, darf die leichte Mühe nicht scheuen, die ihm das Erlernen des Hebräischen auferlegt. Nur der wird die in erster Linie für Laien geschriebenen, aber auch dem Fachmann unentbehrlichen obengenannten Werke, dazu auch die das Alte Testament betreffenden Artikel in den biblischen Handwörterbüchern wie dem von Riehm (Handwörterbuch des biblischen Altertums ², Leipzig 1893, 2 Bde) und Guthe (Bibelwörterbuch, Tübingen 1903), wie in dem vorzüglichen Lexikon „die Religion in Geschichte und Gegenwart" (Tübingen 1909 ff.) mit vollem Nutzen, weil mit selbständigem Urteil, lesen können. Luther hat, wie so oft, den Nagel auf den Kopf ge-

troffen, wenn er in seiner Schrift an die „Ratsherren aller Städte, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen", vom Jahre 1524, soviel Gewicht auf die Erlernung der fremden Sprachen, und zwar vornehmlich (wegen der Schriftkenntnis) des Hebräischen und Griechischen legt. „So lieb uns das Evangelium ist, so hart laßt uns über den Sprachen halten . . . Die Sprachen sind die Scheiden, darin das Messer des Geistes (er meint das Evangelium) steckt. Sie sind der Schrein, darinnen man dies Kleinod trägt. Sie sind das Gefäß, darinnen man diesen Trank faßt. Sie sind die Kemnat (d. h. Kammer), darinnen diese Speise liegt."

Zwar gibt Luther für den schlichten Prediger die Möglichkeit zu, daß „er Christum verstehen, lehren und heiliglich leben und anderen predigen kann" ohne Kenntnis der Sprachen des Alten und Neuen Testaments, da er ja soviel helle Sprüche und Texte durch das „Dolmetschen" habe. Seine Forderung gründlicher sprachlicher Vorbildung bezieht sich zunächst nur auf die Schriftgelehrten, die „Propheten", die nach Paulus I Kor 12, 8 neben dem Prediger ihr Amt von Gott haben, daß sie die Schrift treiben, auslegen und auch zum Streite taugen. Aber „solche Propheten" müssen heutzutage auch die Pastoren und Religionslehrer sein. Sie dürfen sich nicht damit beruhigen, daß die ihnen zu Gebote stehenden Übersetzungen und leichten Hilfsmittel weit besser, reicher und bequemer zugänglich sind wie vor 400 Jahren. Unser Leben stellt ganz andere Forderungen an Pastor und Religionslehrer. Die Auseinandersetzung nicht nur mit der römischen Kirche und Theologie, sondern mit allen geistigen Strömungen unserer Zeit fordert gründlich durchgebildete, starke Persönlichkeiten. Zu einer solchen gründlichen Durchbildung gehört nun aber bei dem Theologen auch und ganz besonders innige Vertrautheit mit der Bibel. Die ist ohne tüchtige Kenntnis des H e b r ä i s c h e n und G r i e c h i s c h e n nicht möglich. Dem Pfarrstand liegt die Gefahr des Dilettierens sehr nahe. Auch haben manche junge Studierende den Drang, möglichst bald praktisch tätig zu sein, in Predigt und Unterricht hervorzutreten und sich auf diese Weise — recht mangelhaft auf das hohe Amt, dem sie zustreben, vorzubereiten. Was würde man von einem Mediziner sagen, der schon in den ersten Semestern praktisch tätig sein wollte und darum seine wissenschaftliche Tätigkeit vernachlässigte? Da käme doch nur eine üble Art Kurpfuschertums heraus. Das gilt auch in gewissem Sinne von einem also mangelhaft vorgebildeten Theologen. Natürlich kann er „heiliglich leben", frommen Kreisen in schlichter Weise den Weg zum Evangelium weisen, aber in dem geistigen Ringen der Zeit vermag er nicht seinen Mann zu stehen. Und das wird je länger je mehr und nachdrücklicher vom Pastor und Religionslehrer verlangt. Es ist gewiß das Bestreben der aus dem Felde Heimkehrenden, die für ihre Berufsausbildung verlorenen Jahre durch Abkürzung der Vorbereitungszeit in etwas wieder zu gewinnen. Wer könnte das nicht verstehn, nicht billigen? Aber das läßt sich auch ohne Schädigung der wissenschaftlichen Arbeit erreichen. Es gilt nur, „die Zeit auszukaufen" (Eph 5, 16 f.). Eine gründlichere Ausnutzung der Ferien, ein stärkeres Anziehen der Arbeit in den Semestern bringt zum Ziel. Dabei wird es gar nicht nötig sein,

von den bisherigen Forderungen etwas nachzulassen. Denn das muß immer wieder betont werden: bei den zu erwartenden geistigen Kämpfen kann unsere evangelische Kirche nur gedeihen, wenn sie einen wissenschaftlich glänzend durchgebildeten Pfarrerstand ihr eigen nennt. — Ein nur so obenhin die Sache Berühren, nun gar im eigenen Fache, ein sich Beruhigen mit dem Studium jener zuerst für den Laien bestimmten Werke, für den doch auch die kurzen, zum Teil vortrefflichen Abrisse in den Sammlungen „Aus Natur und Geisteswelt" (Teubner, Leipzig), „Wissenschaft und Bildung" (Quelle & Meyer, Leipzig), die „Sammlung Göschen" (Göschen, Leipzig), und die religionsgeschichtlichen Volksbücher (Mohr, Tübingen) der Hauptsache nach beschrieben sind, genügt durchaus nicht. Auch die größeren Arbeiten in Weinels Lebensfragen (Mohr, Tübingen) können und wollen eingehendes Fachstudium nicht entbehrlich machen. — Über die Hilfsmittel zur Erlernung der hebräischen Sprache s. u. S. 35.

1. Kapitel: Der Alttestamentliche Kanon

§ 2. Das Gesetz

1. Grundsätzliche Stellung zum jüdischen Kanon. Das Alte Testament ist die heilige Schrift der jüdischen Gemeinde. Auf diese geht die Absonderung bestimmter „heiliger" Schriften von anderen, profanen zurück; auf sie auch die eigentümliche Ordnung in die drei Teile: 1. das Gesetz (= Thora, d. h. die sog. fünf Bücher Moses), 2. die Propheten (= Nibi'im, und zwar die früheren, die Nebi'im risch'onim: Josua — 2 Kön; und die späteren, die Nebi'im 'acharonim: Jesaja — Maleachi), 3. die (übrigen) Schriften (= Kethubim: Psalmen — Chronik). Da es sich bei der Aufnahme oder Nichtaufnahme dieser oder jener Schrift, ebenso bei der Anordnung um Beschlüsse des Judentums handelt, versteht sich von selbst, daß die Christen als Christen hier volle Freiheit des Urteils haben und ausüben können und müssen. Die christliche Kirche wird von ihrem Standpunkt aus manche Abschnitte, ja ganze Schriften zu beanstanden, wird ferner auch eine sachliche Anordnung der nur auf Zufälligkeiten beruhenden Ordnung der Juden zu bevorzugen, vielleicht auch diese oder jene von den Juden ausgeschlossene Schrift ihrem „alttestamentlichen Kanon" einzureihen geneigt sein. So hat schon Luther mit dem ihm eignenden merkwürdigen feinen Gefühl z. B. das Buch Esther aus dem Kanon herausgewiesen (de servo arbitrio Opp. lat. Erl. VII 195), ja gemeint, wegen seiner judenzenden Weise und seiner viel heidnischen Unart müsse man wünschen, daß es wie das gleichgestimmte zweite Makkabäerbuch gar nicht vorhanden sei (Tischreden, Erl. A. 62, 131); und der unentschlossen zwischen Ja und Nein hin und herschwankende „Prediger Salomo", urteilt er, habe doch, wenn auch ein sehr gutes Buch, weder Stiefel noch Sporn, reite nur in Socken, gleichwie er selbst, als er noch im Kloster war" (a. a. O. 26, 62) u. a. m. Er hat sich also dem jüdischen Kanon gegenüber volle Freiheit gewahrt. Und wenn er manche der Apokryphen ganz gern in ihm gesehen hätte, manche Schrif-

ten aus ihm unter die Apokryphen verwies, so zeigt er damit ein gesünderes Urteil als die Väter der reformierten Kirche, die nur die Schriften der jüdischen Kanons gelten ließen und damit vermeintlich dem Fortschritt nicht bloß gegenüber der römischen, sondern auch der lutherischen Anschauung das Wort redeten, tatsächlich aber mehr im Judaismus befangen waren.

2. **„Bekenntnisse" der israelitischen Religion?** Denn der Judaismus, die jüdische Gemeinde hat den „Kanon" erzeugt. Altisrael hat und kennt ihn nicht, auch nicht in Teilen. Es bietet nicht so etwas wie ein schriftlich festgelegtes Bekenntnis. Israels „Bekenntnis" in ältester Zeit ist doch nur der Glaube, daß Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes ist. Das kann man natürlich kein Bekenntnis in späterem Sinne, keine heilige Schrift, wenn auch nur im Keime, nennen!

Viele sind zwar geneigt, die zehn Gebote (2 Mos 20) als ein solches Bekenntnis, als die Zusammenfassung „der Grundprinzipien der israelitischen Religion" bei ihrer Entstehung anzusehen. In diesem von Jahwe selbst dem Mose am Sinai für das Volk Israel gegebenen Gesetz hätten wir dann die älteste „heilige Schrift". Aber gesetzt auch der Dekalog wäre von Gott dem Moses gegeben: zu einem heiligen Bekenntnis Israels kommen wir auch bei ihm nicht. Denn daß ein Gesetzeskodex, der nie von den alten Schriftstellern benutzt, nie von den Propheten erwähnt wird, schwerlich das Grundbekenntnis Israels gewesen ist, liegt auf der Hand. Der sog. Priesterkodex, die jüngste Pentateuchquelle (etwa 450 entstanden), gibt 2 Mos 25, 16 eine Erklärung der auffälligen Tatsache, daß die von Gott dem Moses feierlich übergebenen Gesetzestafeln so unbekannt waren. Moses habe sie auf göttliches Geheiß in die Bundeslade legen und damit in dem unzugänglichen Allerheiligsten vor jeglicher Berührung absperren müssen. Und das soll geschehen mit einem für die öffentliche Ausstellung auf Steinen geschriebenen Gesetzeskodex nach Weise des babylonischen Gesetzblockes des Königs „ʿAmmurapi" oder der 12 Tafelgesetze der Römer!

Diese Verlegenheitsauskunft zeigt deutlicher wie irgend etwas, daß der Dekalog nicht das „Grundbekenntnis" der israelitischen, der mosaischen Religion war. Die Tatsache, daß er bis zur Verbannung hin unbekannt war, soll so mit dem jüdischen Glauben, daß ein so wichtiges Gesetz natürlich nur von Moses herstammen durfte, in Einklang gesetzt werden.

Anders liegt es mit dem sog. Bundesbuch (Ex 20, 23 —23). Daß diese wohl mehr für den Richter wie den Laien bestimmten Gesetze recht alt sind, ist ohne Zweifel. Auch wird man ihnen göttlichen Ursprung beigelegt haben. Das ist ja nun bei der innigen Verbindung von Religion und Recht in den alten Religionen kein Wunder. Der Priester sprach doch das Recht im Namen seines Gottes, gab namentlich in den schwierigen Fällen durch göttliches Orakel die Entscheidung. Solche Priesterweisheit ging also unmittelbar auf die Gottheit zurück oder galt als ein von der Vorzeit durch göttliche Offenbarung den Vätern gegebenes, den Nachkommen übermachtes Gut. Da nun Moses als der Ahn der israelitischen Priester galt (vgl. bes. 5 Mos 33, 8), so führte man diese alten Gesetze auf ihn

und damit auf Jahwe selbst zurück und gab ihnen dadurch größeres Ansehen. Aber auch der große babylonische König und Gesetzgeber ʿAmmurapi (um 1900 v. Chr.) will die zum Teil schon vorgefundenen und nur neu zusammengestellten und neu geformten Gesetze aus dem Munde des Gottes Marduk bekommen haben. „Heilige Schrift" sind sie für die Babylonier und Assyrer nicht geworden. Diese hatten keine „heilige Schrift", kein „Bekenntnis". Das Gleiche gilt von dem „Bundesbuch" der Israeliten. „Heilige Schrift", „Bekenntnis" war es nicht und wollte es nicht sein.

Ebensowenig wie die alten Gesetzgeber haben die Propheten gemeint, in der Zusammenstellung ihrer „Orakel" eine „heilige Schrift" zu schaffen. Sie waren ja zuerst und vornehmlich Männer der Tat. Denn ihr Wort war eine Tat. Durch dies Wort, das ihres Jahwe Wort war, wollten sie ihr Volk bestimmen und leiten. „Heilige Schrift" kannten sie nicht, begehrten sie nicht. Das war erst die Sache ihrer Schüler und Nachbeter.

3. Das Deuteronomium als heilige Schrift. Diese Schüler wollten „heilige Schrift", und sie haben es zu ihr gebracht. Die Propheten versuchten es, sich an den freien Willen des Volkes zu wenden, wollten ihre Hörer zum Guten überreden. Ihre Tätigkeit endete mit vollem Mißerfolg. Nicht durch gütliche Überredung, auch nicht durch Drohung und Lockung gelang es, Israel und Juda seinem Gott und dem Guten zu gewinnen. Wenn man also das Verderben vermeiden wollte – und das kam sicher, falls das Volk auf seinem bösen Weg verharrte, so die Meinung jener frommen Männer – dann blieb nur der Weg des Zwanges, des Gesetzes übrig. Es galt also, die Gedanken der alten Propheten in gesetzliche Form zu gießen, den Kultus, ja das ganze Volksleben, nach diesen Gedanken zu reformieren, kurzum eine auf prophetischem Grunde ruhende Gesetzgebung zu schaffen und dem Volke aufzuzwingen. Und das geschah durch die Einführung des im 5. B. Mos, im sog. Deuteronomium enthaltenen Gesetzes. Die Frage, ob dieser Gesetzeskodex schon einige Jahrzehnte vor seiner Veröffentlichung entstand, wie jetzt so manche annehmen, ist für uns nicht von Belang: die Hauptsache ist, daß er gelegentlich einer Ausbesserung des Tempels im Jahre 621 v. Chr. dem König Josias als altes, nun aus dem Schutte aufgestöbertes göttliches Gesetzbuch in die Hände gespielt wurde. Das Erschrecken des Königs, der da mit Entsetzen erkennt, daß die von den Königen wie vom Volke seit langem begangene stetige Übertretung der ihnen angeblich bekannten „alten" Gebote, Jahwes Zorn reizen, den Untergang von Staat und Stadt im Gefolge haben müsse, sein Versuch, durch einen Druck von oben das Volk, den Staat in die Jahwe wohlgefälligen Wege zu drängen und damit noch in letzter Stunde das drohende Verderben abzuwenden – das alles wird uns sehr anschaulich 2 Kön 22 f. vor Augen geführt. Vielleicht waren schon die Verfertiger des Buches, das ja viele alte „göttliche" Gesetze nur in neuer Beleuchtung bot, sicher aber der König der guten Meinung, hier wirklich von Jahwe gegebene, für die Ewigkeit gültige, unverbrüchliche Gebote vor sich zu haben. Und die Durchleuchtung des Ganzen mit den großen Gedanken der Propheten Amos, Hosea und vor allem des Jesaja nahmen ihm nichts von der Göttlichkeit,

erhöhten vielmehr seinen göttlichen Wert, da diese Männer ja ihren Auftrag und ihre Predigt von Jahwe hatten. Es wäre also wohl unrichtig, wenn man die Verfasser selbst Betrüger, den König einen betrogenen Betrüger nennen wollte. Gewiß ist, daß jedenfalls der König glaubte, hier Gottes Wort schwarz auf weiß zu besitzen, daß er weiter glaubte, durch die Bindung des Staates im ganzen, der Bürger im einzelnen an die hier gegebenen Bestimmungen das „Reich Gottes erzwingen" zu können. Nur von diesem Glauben aus ist das sofort einsetzende harte und durchgreifende Vorgehen des Königs gegen den bisherigen Kult, seine Aufzwingung neuer kultischer Gesetze und Bräuche zu verstehen. Damit glaubte er sich und den Staat gegen jegliches Mißgeschick gefeit. Es war Täuschung. Sein Glaube, daß Jahwe ihn gegen den heranziehenden Necho von Ägypten schützen werde, trog den König. Er verlor Schlacht und Leben.

Die Anhänger des Deuteronomiums wurden aber dadurch nicht irre. Gegenüber den Versuchen, die Volksreligion mit ihren vielen Kulten, Kultörtern, Kultgegenständen wieder neu zu beleben, um so die durch der Reformer Vorgehen erzürnte Gottheit zu versöhnen (vgl. Jer 7, 17 ff.; 40, 15 ff.), pochten sie um so mehr auf den Buchstaben der heiligen Schrift. Weil sie das „Wort Jahwes" in ihren Händen hatten, weil nach diesem der Tempel von Jerusalem, wenn nur sein Kult sich in der Jahwe wohlgefälligen Form abspielte, unzerstörbar war (Jer 7, 1 ff.; 26, 1 ff.), glaubten sie sich auf dem rechten Wege zur Rettung und Erhaltung von Staat und Stadt. Zwar trat ihnen in dem Propheten Jeremia ein Mann entgegen, der es klar sah und aussprach, daß auch dieser Weg ebenso ins Verderben führte wie der des Festhaltens an der alten Volksreligion. Weder die Volksreligion der katholischen noch die Schrift- und Buchstabenreligion der protestantischen Kirche genügen den Ansprüchen dessen, der Religion im tiefsten und innersten Sinne auffaßt. Schiller hat mit seinem Worte, daß er aus „Religion sich zu keiner der ‚Religionen' bekenne", vielen aus dem Herzen gesprochen. So lag es auch damals. Und so empfand der große Prophet. Er kämpft gegen die Männer, die das Wort Gottes schwarz auf weiß zu besitzen wähnen und darum das wahre Wort Gottes, wie es in dem Herzen und aus dem Herzen eines gottergriffenen und gottgesandten Mannes ertönt, so hier des Jeremia, nicht vernehmen wollen und können, ja, als gottwidrig, weil gegen das in ihren Händen befindliche schriftlich festgelegte göttliche Gesetz verstoßend, schmähen und verachten. Wie konnte denn ein Mann, der das Sichverlassen auf Tempel und Tempeldienst, in welcher Form auch immer, verwarf (Jer 7, 21 ff.), ein Prophet des Jahwe sein, der in seinem Gesetze den Kult genau bestimmt, den Tempel zu Jerusalem feierlich zu seiner Wohnstätte erklärt hatte. Warf Jeremia ihnen vor, daß sie mit einem „Lügengriffel" das Wort Gottes fälschten d. h. als Wort Gottes ausgaben, was nicht von Gott, sondern von ihnen selbst stammte (8, 8 ff.), so mußten sie ihn als Gotteslästerer und Feind des göttlichen Wortes bekämpfen und verfolgen, wie denn auch geschah. Gott aber bekannte sich zu Jeremia. Er gab Jerusalem in die Hand der Babylonier trotz der Reformen, die es, so meinte man, besser schützten als „Roß und

Reisige". Das hätte nun ja wie der Volks- so der Buchreligion ein Ende bringen müssen. Es kam anders. Das Mißverständnis des großen und gewaltigen Sanges von Luther, daß sie das „Wort stehn lassen sollen"; daß denen, die an ihm hangen, das „Reich doch bleiben müsse", das darauf hinausläuft, als ob ein sich zähes Klammern an den Buchstaben der heiligen Schrift den Bestand der protestantischen Kirche verbürge, ist durch die Geschichte dieser Kirche und ihrer Theologie oft genug gerichtet worden — und doch faßt die große „gläubige" Masse es heute vielfach noch immer so und erbaut sich beim Singen dieser Worte an solchem Glauben. Ähnlich auch damals. Als Jerusalem unterging, klammerte man sich um so mehr an das, was von Jerusalem als geistliches Erbe noch übrig war, an das „Wort Gottes", das Gesetz. Nun wurde dies Gesetz erst recht zur heiligen Schrift. Hatte denn nicht Jahwe selbst sich durch sein Gericht an Stadt und Volk zu seinem Wort bekannt? War nicht der Untergang von Jerusalem die göttliche Antwort auf die Sünden, vor allem kultischer Art, wie sie nach dem Tode des Josias unter seinen Nachfolgern wieder üppig aufwucherten und auch im Tempel von Jerusalem sich breit machten? Vgl. Ezech 8—10. So stellte Jahwe sich selbst zu seinem Gesetz, drückte sein Siegel darunter durch sein Walten in der Geschichte. Dies „Gesetz" aber, von dem hier die Rede, war das Deuteronomium. An ihm hängt für seine Anhänger der Begriff des „Kanons", der Richtschnur. Gelang es, dies Gesetz durchzusetzen, so kam es damit zu einem „Kanon" der jüdischen Gemeinde. Und es gelang in der Tat, das Deuteronomium und danach das ganze mit ihm verbundene Gesetz des Moses der neuen Gemeinde aufzuzwingen, für die dann bis ins NT und weiter hinaus, die „Thora", der ʽνόμοςʼ der Kanon, das Wort Gottes wurde. Daß es dazu kam, ist das Verdienst jener Männer, die zur Zeit der babylonischen Verbannung sich zu diesem Gesetz Gottes bekannten und die Stunde zu seiner Verbreitung und Durchsetzung zu nutzen wußten. Das, was das „Volk Jahwes" bisher als ein solches zusammengehalten hatte, war doch das gemeinsame Hausen im „Lande Jahwes". Dieser Halt war ihm durch die Verbannung genommen. Wenn es sich nicht unter den Heiden verlieren sollte, wie 150 Jahre früher die Verbannten aus Nordisrael, so mußte man versuchen, seine Glieder durch ein geistiges Band zusammenzuhalten. Und ein solches sollte nach dem Willen dieser Männer nunmehr „das Gesetz", sollte das nach den Maßstäben dieses Gesetzes hergestellte große Werk sein, das die Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung Jerusalems vorführte. Wohl gab es in Altisrael geschickte Federn, die von den ersten Tagen des Menschengeschlechts, von seinem Weilen bei der Gottheit im göttlichen Garten, von der großen Flut und anderen wunderbaren Dingen prächtig zu erzählen wußten, wohl hatte man schöne Berichte über die Patriarchen, über Moses und Josua, die Richter und ihr Hausen in Nord und Süd. Auch besaß man ausführliche und anschaulich geschriebene Darstellungen über Samuel, Saul und David. Dazu gab es eine aus den Annalen des Nord- und Südreiches zusammengestellte Königsgeschichte von Salomo bis zum Fall des Nord- und Südreiches, gab es eine Schrift, die von der Geschichte des jerusa-

lemischen Tempels berichtete, gab es Prophetenlegenden mancher Art. Einige alte Liederbücher bewahrten köstliche Sänge aus Israels Heldenzeit. Aber all diese Erzählungen und Schriften, mochten sie auch reiche Belehrung bieten, mochten sie auch noch so erhebend und erbaulich wirken, genügten den Zwecken jener frommen Männer aus der deuteronomischen Schule nicht. Denn sie hatten sehr verschiedene Tendenz, standen zueinander in mancherlei Widerspruch, enthielten Anschauungen über Religion und Kultus, wie sie vom Standpunkt des Deuteronomiums aus nicht zu billigen waren. Die Vertiefung in sie brachte keine einheitliche Bildung zustande, bot nicht das geistige Band, das die Leser einer geistigen Gemeinde zusammenbinden konnte. Sie mußten, da man sie nicht beseitigen konnte, auch vielleicht nicht wollte, einer durchgreifenden Überarbeitung unterzogen werden. So kam das große Geschichtswerk zustande, das uns in dem Pentateuch bis zum zweiten Königsbuche vorliegt, allerdings ohne die Abschnitte, die die Priesterschule unter und nach Esra später hineingearbeitet hat. In dies Werk fand nun das aus mindestens zwei Rezensionen zusammengeschlossene, vielfach den Zeitumständen nach geänderte, mit vielen Zutaten vermehrte, auch wohl durch mancherlei Abstriche verminderte Deuteronomium Aufnahme. Sein Ansehen wurde durch die Einfügung in die Geschichte des Moses und die ausdrückliche Hervorhebung von der Übermittlung der Gesetze durch ihn, die in dem ursprünglichen Buche wohl mehr vorausgesetzt als ausgesprochen war, noch weiter gehoben. Dazu kommt, daß die stetige Verweisung auf dieses Gesetz in dem also hergestellten Geschichtswerk den Lesern dies Gesetzbuch als ein seit Moses gültiges göttliches Buch, als „heilige Schrift" vorführt und damit auch für sie zu einem „kanonischen" Werke stempelt. Glück und Unglück der Könige wird von ihrem Verhalten zu den ihnen angeblich vollkommen bekannten Gesetzen dieses göttlichen Buches abhängig gemacht. Die ganze Geschichte erscheint in deuteronomischer Beleuchtung, ja, sie wird zum Teil auch wohl nach deuteronomischen Gesichtspunkten umgearbeitet, wie z. B. aus den Berichten über die Königswahl I Sam 8; 10, 17 ff. im Gegensatz zu I Sam 9 – 10, 16 gut zu ersehen ist. Natürlich fügte sich der Stoff nicht restlos. Drum wird vieles gestrichen sein. Vieles, aber nicht alles. Zu bekannt und zu beliebt waren doch manche Erzählungen als daß man es hätte wagen können, sie dem Volke zu nehmen, wie denn in der Ur- und Patriarchengeschichte die deuteronomische Feder kaum zu bemerken ist. Sie mußten wohl oder übel mit verwendet werden. So sind uns zum Glück große Teile so erhalten, daß wir sie herausschälen und zu einander, zu einem Ganzen kann man zwar nicht sagen, aber doch zu einem Gerippe zusammenfügen kann.

4. Der Priesterkodex als heilige Schrift. Aber „heilige Schrift" ist nun das ganze Werk zunächst doch nicht geworden, auch das Deuteronomium selbst nicht, wenigstens in dem Maße nicht, wie die Anhänger es wünschten. Mag auch bis 450 v. Chr. (siehe Mal 2, 1 ff.; Neh 13, 1 f.) das Deuteronomium bei vielen als „Gesetz Gottes" angesehen worden sein, weite und für die jüdische Gemeinde maßgebende Kreise fügten sich nicht dem deuteronomischen Zwange. So der Priesterprophet Ezechiel, der im Jahre 597

in die Verbannung geschleppt wurde und die Juden zu sammeln und vor der Verschmelzung mit der Umwelt zu bewahren suchte. Er ging bei seiner Wirksamkeit nicht auf das Deuteronomium zurück. Weder in Gedanken noch in Redewendungen berührt er sich mit ihm. Sein Entwurf aber, den er für den Aufbau der neuen Gemeinde vorlegt (K. 40—48), ist alles andere als nach dem Deuteronomium hin orientiert; die Festordnung, die Opferthora, der Priesterstand — alles sieht bei ihm ganz anders aus, und gar der „Sabbat", der im Deuteronomium überhaupt nicht berücksichtigt wird, steht bei Ezechiel als Kennzeichen des Judentums, mit dessen Fallen das Judentum selbst fällt, allem voran. In der Schule und Nachfolge dieses Mannes wuchs ein Geschlecht heran, aus dessen Schoß ein neues Werk erblühte, das nun auch seinerseits göttliche Bestimmungen aus mosaischer Zeit bieten will, der sog. Priesterkodex. Die Zeiten hatten sich geändert. Um 621 bestand ein jüdischer Staat, mit einem König an seiner Spitze. Für den war das Deuteronomium bestimmt. Der sollte — das die Forderung — den Kultus zentralisieren und dadurch jedem „heidnisch" gearteten Gottesdienst außer Jerusalem ein gewaltsames Ende bereiten, jeder Verwilderung des Kultus in Jerusalem durch die daselbst leicht auszuübende Überwachung wehren. Das was hier gefordert wird, setzt der Priesterkodex als längst bestehenden Zustand voraus. Schon Ezechiel, ebenso Deuterojesaja (Jes 40—56) rechnen nur mit dem Tempel und Tempelkult in Jerusalem. Und die Zurückkehrenden bauen nur mit Mühe den alten salomonischen Tempel wieder auf; sie denken gar nicht an Errichtung anderer Gottesstätten. So kann es denn nicht wundernehmen, daß sich jetzt eine Auffassung durchsetzt und im Priesterkodex ihren Niederschlag erhält, als ob seit Moses von jeher nur an einer Stätte, nicht vorher (in der Patriarchenzeit), nicht nachher (in der Richter- und Königsperiode) an vielen Stätten habe geopfert werden können. Trug die deuteronomische Geschichtsanschauung den Verhältnissen und den alten Erzählungen insoweit Rechnung, als sie vor der Errichtung des Tempelbaues in Jerusalem den Kult an anderen Orten für durchaus erlaubt (2 Kön 3, 2 ff.), danach zwar für verboten, aber doch bestehend erklärte, so wird jetzt die Linie von Salomo an auch aufwärts verfolgt. Der tragbar gemachte Tempel, genannt die „Stiftshütte", wird als ein auf Moses und somit auf Jahwe zurückgehender Vorläufer des jerusalemischen Tempels angesehen, während er tatsächlich dessen in die Vergangenheit projiziertes Nachbild ist. Vor Errichtung der Stiftshütte darf nicht geopfert sein, so wird jegliches Opfern der Patriarchen gestrichen und damit der Erzvätergeschichte der eigentliche Inhalt genommen. Mit der Stiftshütte erhält Israel durch Moses den einzigen Ort, an dem es fortan Jahwe suchen, ihm opfern kann. Denn dort zeigt sich die „Majestät Jahwes". Nur in ihr ist fortan rechtmäßigerweise geopfert worden. Sie ward mit all ihrem Zubehör in den salomonischen Tempel überführt (1 Kön 8, 3 ff.). So ist er der Stiftshütte Rechtsnachfolger.

Es liegt auf der Hand, daß Männer, die so dachten, das Deuteronomium und nun gar das von deuteronomischen Federn hergestellte Ge-

schichtswerk nicht als verbindlich, nicht als heilige Schrift anerkennen konnten. Vielmehr galt es, beides als dem Geiste des strengen Judentums nicht entsprechend, als den modernen Strebungen hinderlich aus dem Wege zu räumen. Das wollte die große Schrift des P.C. Die Anhänger dieses Werkes gingen ebenso tätig ans Werk wie seinerzeit die deuteronomischen Reformer. Unter dem Einfluß des jüdischen Statthalters Nehemia (ums Jahr 444 v. Chr.) gelang es dem Schriftgelehrten Esra, die ganze jüdische Gemeinde auf die Priesterschrift zu verpflichten (Nehem 10, 1 ff. 29 ff.). Das dem Volk vorgelegte Gesetz gilt als „das Gesetz Gottes, das durch Moses, den Knecht Gottes, gegeben war". Auch hier wäre es irrig, von Betrügern zu sprechen, denn gewiß enthielt die Schrift eine Reihe alter kultischer Gebote und Ordnungen, wie sie etwa im Tempel zu Jerusalem seit alters gültig waren und also, weil „uralt", auf den ersten Priester Israels, auf Moses und damit auf Jahwe selbst zurückgeführt wurden. Durch den Nehem 8 u. 10 geschilderten Akt wurde diese Schrift zu „heiliger", zu „kanonischer Schrift" gemacht. Aber auch hier ging es wie im Jahre 621: das Ziel wird nicht vollkommen erreicht. Die Absicht war doch, etwas Neues zu pflügen. Das Deuteronomium sollte durch die Gesetzgebung des P.C., die deuteronomische Erzählung von den Anfängen Israels bis zur Eroberung Kanaans durch ein im Sinne jenes Gesetzes verfaßtes und mit diesem zusammengearbeitetes Geschichtswerk verdrängt werden. „Heilige Schrift", das „heilige Buch", ohne das diese prophetenlose und geistesarme Zeit nicht auskommen konnte, sollte eben von nun an der P.C. sein.

5. Der Gesamt-Pentateuch als heilige Schrift. Aber das ältere Werk war doch zu sehr in der Liebe des Volkes festgewurzelt. Es ließ sich nicht verdrängen. Nur in der Zusammenschließung mit ihm konnte man dem P.C. dauernden Eingang verschaffen. Und so wurde dies Werk denn in das alte hineingearbeitet, und zwar von Männern, die in Wort und Gedanken durchaus der neuen Schrift huldigten und bei der Zusammenarbeit diese vor der alten möglichst bevorzugten. Um 400 mag das Gesamtwerk fertig geworden sein. Aber auch in dieser Form fand es noch nicht die erstrebte Anerkennung, ward es noch nicht zur „heiligen Schrift". Erst nach Abtrennung des ganzen die Geschicke Israels von der Eroberung Kanaans an bis zur Zerstörung Jerusalems berichtenden Teils (Jos – Kön) kam es dazu. Selbst das Buch Josua, das doch den Abschluß der Pentateuchquellen bildet, wurde losgelöst. So stark hängt der Begriff des Kanonischen am Gesetz. Die fünf Bücher Mosis also, die das „Gesetz", die „Thora" enthalten, sind zuerst und vornehmlich das „heilige Buch" der jüdischen Gemeinde. Sie behaupteten auch weiterhin ihren Vorrang vor allen anderen heiligen Schriften. Das zeigt sich besonders in dem Vorgehen der sog. Samaritaner. Streitigkeiten in Jerusalem führten zu einer Abwanderung eines Teils der Bevölkerung nach Sichem, der alten Hauptstadt und vornehmsten Kultstätte des Nordreichs. Die Auswanderer waren nicht gewillt, mit ihrer Abtrennung ihre Rechte als Mitglieder des heiligen Volkes zu verlieren. Schloß man sie vom Opfern und Anbeten in

Jerusalem aus, so bauten sie auf dem Berge Garizim bei Sichem ein Konkurrenzheiligtum, auf das sie dann die Verheißung Jahwes, daß er in seinem heiligen Lande an einem von ihm zu bestimmenden Orte seinen „heiligen Namen wohnen lassen wolle", bezogen. Aber der Bau eines Tempels, die Eröffnung des Kultes genügte nicht. Sie nahmen auch die fünf Bücher Moses (aber auch nur sie) mit. Für eine wirkliche, ernsthafte Konkurrenz bedurfte also die samaritanische Gemeinde des Tempels und des heiligen Buches. Es mußte dieselbe heilige Schrift ihr eigen sein, die man in Jerusalem schätzte und als „kanonisch" verehrte. — So also kam es zum „heiligen Buch", zur „Buchreligion". Dabei ist zweierlei zu bemerken. Zum ersten: „Das Gesetz ist und bleibt für die jüdische Gemeinde auch weiterhin das „heilige Buch" κατ' ἐξοχήν; mit ihm ist der Gedanke des „Kanons", der den Menschen gegebenen göttlichen Richtschnur, unlösbar verbunden, wie denn auch später (250 v. Chr.) für die Juden in Ägypten und für ihren Gottesdienst zuerst nur das „Gesetz" ins Griechische übersetzt ward. Mochten später auch die „Propheten", mochten andere, vornehmlich poetische Schriften gleichfalls zu „heiligen Schriften" werden, sie galten doch nur als „kanonische Schriften" im zweiten Grade, konnten nur unter dem Gesichtspunkte, daß sie das Gesetz auslegten, in den Kanon einschlüpfen. — Kein Wunder drum, daß νόμος und (ἁγία) γραφή im NT gleichgesetzt werden und Stellen aus anderen Schriften des AT.s, weil aus der γραφή stammend, als Worte des νόμος zitiert werden (vgl. Joh 7, 49; 10, 34; 12, 34; Röm 3, 19; 1 Kor 14, 21 u. ö.). Zweitens gilt es zu beachten, daß dieser Zeit die spätere ängstliche Scheu vor dem heiligen Buchstaben noch fremd war. Deckte sich schon das Gesetzesbuch, das man um 400 mit dem deuteronomischen Gesetz- und Geschichtswerk zusammenfaßte, nicht genau mit dem „Gesetze Mosis, des Mannes Gottes", auf das Esra und Nehemia die Gemeinde verpflichteten — ganze Abschnitte, so z. B. der über das erst nach Esra entstandene Versöhnungsfest Lev 16 kamen noch hinzu — so wurden auch später noch bedeutsame Veränderungen beliebt. Als der Pentateuch für die Gemeinde in Jerusalem wie in Sichem schon „heilige Schrift" war, scheute man doch vor starken Eingriffen nicht zurück. Die im 3. Jahrhundert entstandene griechische Übersetzung der LXX weicht vielfach, so z. B. in Ex 35—40, sehr stark von unserem hebräischen Texte ab, was zum großen Teil aus einer doch wohl in Jerusalem vollzogenen Überarbeitung des Textes zu erklären ist. Denn die griechische Übersetzung geht gewiß auf Handschriften in Jerusalem zurück, ist nicht ohne Beihilfe und Einverständnis der Gelehrten daselbst zustande gekommen.

§ 3. Die Propheten.

1. Die vorderen Propheten. Der zweite Teil des Kanons heißt die „Propheten". Er enthält die historischen Schriften von Jos—2 Kön, die „vorderen" Propheten, und die eigentlichen Propheten (mit Ausnahme von Daniel), die „hinteren" Propheten. Die Zusammenfassung dieser zwei Gruppen in einen Teil und Namen scheint zunächst verwunderlich. Man hat ihn

wohl so erklärt, daß nach der, natürlich irrigen, Meinung der Juden die einzelnen Propheten die Geschichte ihrer Zeit (so Samuel die von sich und Saul, Nathan die von David usf.) verfaßt hätten, eine Meinung, die vielleicht schon der Verfasser der Chronik hegte. Abgesehen aber davon: die Bücher Jos — 2 Kön sind in der Tat ganz von dem prophetischen Geist getragen, der das Deuteronomium durchweht. Die Lehre dieses Gesetzbuches wird hier an Beispielen erläutert. Und so kann man verstehen, daß man die „Propheten" als Erklärer und Wiederholer des Gesetzes bezeichnete und daß so auf ihre Schriften etwas vom Heiligenschein des Gesetzes fiel. In Wirklichkeit war ja ein großer Teil dieser Schriften schon vor dem Gesetze da. Wurden nun die geschichtlichen Abschnitte von Jos — 2 Kön durch ihre Einarbeitung in das große deuteronomische Geschichtswerk in gewissem Sinne aus der Luft der weltlichen Literatur enthoben, so verhält es sich mit den Schriften der eigentlichen Propheten etwas anders.

2. Die hinteren Propheten. Die Propheten waren, wie oben bemerkt, von Haus aus mehr Männer des Wortes denn der Schrift, wie wir ja von der Hand des Samuel und Nathan, des Elias und Elisa, auch wohl des Mose, keine einzige Zeile besitzen. Doch drängte sich, namentlich als das Lesen und Schreiben weiteren Kreisen vertraut war, der Gedanke auf, auch die Schrift dem prophetischen Interesse dienstbar zu machen. So schrieben sie ihre Worte, ihre Gedanken nieder, sei es um ihnen eine weiterreichende Wirkung in Gegenwart und Zukunft zu verleihen, sei es um wichtige innere Erfahrungen (Visionen) dem eigenen Gedächtnis frisch zu erhalten und anderen zur Belehrung zu übermitteln, sei es endlich, um ihre Reden zum Zeugnis für sie und gegen ihr ungläubiges Geschlecht der Nachwelt zu hinterlassen (Jes 8, 1 ff.; 30, 8 f.). Schüler und Anhänger bewahrten ihre Worte nicht bloß im Herzen (Jes 8, 16 ff.), sondern auch auf der Schriftrolle, wie das ja ausdrücklich von dem Freund des Jeremia, dem Baruch, erzählt wird (siehe besonders Jer 36). Was die Meister kündeten, wird bei diesen in hohem Ansehen gestanden haben, zumal ihre Worte doch Jahwes Worte und als solche vielfach durch Jahwes Taten besiegelt waren, wie denn, was z. B. ein Jeremia allem Widerspruch zum Trotz unentwegt vorausgesagt hatte, im Fall von Gottes Stadt und Tempel auch eingetroffen war. So sind denn die Worte der Propheten über ihren Tod hinaus nicht vergessen worden, wie die Großen im Prozeß des Jeremia zeigen, die sich sehr wohl daran erinnerten, daß einst schon Micha die Zerstörung von Jerusalem ins Auge faßte (Jer 26) und wie auch Sacharja das voraussetzt (1, 1 ff.; 7, 1 ff.). Dies sich Erinnern wurde durch die Schrift unterstützt. Allerdings, wenn die Propheten auch Teile der nach ihnen benannten Schriften sei es selbst niederschrieben, sei es Schülern in die Feder diktierten: Bücher haben sie (mit Ausnahme etwa des Ezechiel) nicht schreiben wollen und haben sie auch nicht geschrieben. Und was ihre Schüler aufzeichneten, wird vielfach auch den Geist, die Art der Schüler an sich tragen. Manches mag so einem Propheten zugesprochen sein, an dem er gar keinen Anteil hat. Ferner: wie der tote Prophet des Lebenden größter Feind war, seine Worte, die er doch nur als unter ganz bestimmten Verhältnissen

geltende Worte Jahwes nahm und gab (vgl. Jes 28, 23ff.), von den Schülern und Hörern als unbedingt geltend verehrt und so dem neuen Propheten entgegengehalten wurden, so war auch umgekehrt der lebende Prophet der Feind des toten. Auch sein Wort war Jahwes Wort. Wie Jahwe in der Vergangenheit gesprochen, so redete er doch auch in der Gegenwart. Und das zweite Wort konnte bei den veränderten Zeitverhältnissen Aufhebung des ersten bedeuten. Auf den Reden des Jesaja beruht der Glaube der Juden von der Unzerstörbarkeit Jerusalems und seines Tempels. Und gerade der ist's, den Jeremia im Namen Jahwes aufs heftigste bekämpft. So hindert der Spätere, daß des Früheren Worte verbindende heilige Schrift wird. Solange also das Prophetentum lebendig war, konnte es nicht zu einem prophetischen „Kanon" kommen. Erst nach Aussterben der Propheten machte sich das Bedürfnis nach Sammlung aller prophetischen Worte zu einem Prophetenbuch geltend. Bei dieser Sammlung ging es nun nicht nach kritischen, sondern nach erbaulichen Gesichtspunkten zu. Wir haben es mit einer Blütenlese prophetischer Worte zu tun, die für die jüdische Gemeinde zusammengestellt wurde. Die Schriftrollen, auf denen die Worte standen, waren zumeist in Privatbesitz. Da hatte der Eigentümer auch wohl dies und jenes Wort, das ihm gefiel, in seine Rollen mit eingetragen, ohne daß er damit sagen wollte, es sei gerade von dem Manne gesprochen, dessen Worte die Rolle der Hauptsache nach enthielt. Wenn man nun die verschiedenen Worte und Rollen zusammenfaßte, so geschah das, um die jüdischen Leser und Hörer zu stärken und aufzurichten. Die jüdische Gemeinde bedurfte nicht so wie das alte Israel der Drohweissagung. Es galt vielmehr zu trösten. So hängte man den Worten alter Propheten herrlich klingende und lockende Zukunftsbilder an und nahm damit ihren Reden die niederdrückende Gewalt. Also auch unser „Prophetenbuch" in seinen zwei Teilen ist nach Form und Inhalt ein Erzeugnis der jüdischen Gemeinde.

3. Entstehungszeit der Sammlung. Wann es zum Abschluß gekommen? Mit Sicherheit läßt sich das nicht sagen. Bedeutsam ist immerhin, daß der Verfasser des Buches Daniel (um 165) die Worte des Jeremia von einer 70jährigen Dauer der babylonischen Gefangenschaft als ein göttliches Orakel in den Büchern d. h. „heiligen Büchern" vorfand (Dan 9, 1ff.). Wie groß diese Sammlung damals war, können wir aus seinen Worten nicht entnehmen. Etwas weiter führt uns Jesus Sirach, dessen Schrift etwa um 180 v. Chr. entstanden ist. Er setzt in seinem Hymnus auf die großen Männer der Geschichte Israels (44—49) nicht bloß das „Gesetz", sondern die „Propheten" (die „früheren" [Josua — 2 Kön] und „späteren" [Jesaja — Maleachi]) und zwar anscheinend in der auch uns vorliegenden Zusammensetzung voraus. Ihm gilt schon der Abschnitt Jes 40—66 als jesajanisch, er folgte also auch ihm unmittelbar auf Jes 1—39; ebenso hat er schon die „kleinen Propheten" als „Zwölfprophetenbuch" vor sich. So darf man um 200 den zweiten Teil der heiligen Schriften der Hauptsache nach als abgeschlossen annehmen. Diese Annahme empfiehlt sich auch aus einem anderen Grunde. Das Buch Daniel, um 165—64 geschrieben, fand nicht

mehr Aufnahme in die Prophetensammlung, obwohl es, wie nur eines, prophetischen Charakter besitzt. Immerhin liegt es hier so wie bei dem Gesetz. Man war nicht allzu ängstlich. Die Möglichkeit, daß kleinere Zusätze, Erweiterungen und Streichungen auch nachher noch stattfanden, ist nicht von der Hand zu weisen, wie denn manche Abschnitte, z. B. Sach 9–14 sich am einfachsten aus den makkabäischen Kämpfen heraus erklären.

§ 4. Die „übrigen heiligen Schriften"

1. Die Sammlung. Der dritte Teil des Kanons umfaßt die Schriften: Psalmen, Sprüche, Hiob, Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik, und heißt „K^{e}thubim", will sagen „Schriften". Gemeint sind, wie aus der Vorrede zu Jesus Sirach hervorgeht, die „übrigen", die „anderen väterlichen [heiligen] Schriften" neben Gesetz und Propheten. Solche Sammlung „anderer" Schriften kennt der um 130 schreibende Enkel des Jesus Sirach, auf den diese Vorrede zurückgeht, nicht bloß für seine Zeit; er setzt sie als seinem Großvater vorliegend voraus. Es ist kein Grund, diese Voraussetzung anzufechten. Danach gab es also um 180–170 schon einen dritten Teil heiliger Schriften. Bei diesen „anderen" Schriften denkt man naturgemäß an die K^{e}thubim. Ganz mit Recht. Doch ist dabei die Einschränkung zu machen, daß dieser dritte Teil unseres hebräischen Kanons damals noch nicht abgeschlossen war. Jesus Sirach hat von seiner Schrift eine so hohe Meinung – und sein Enkel teilt diese Wertschätzung – daß ihnen kaum ein Unterschied zwischen ihr und einer der Schriften aus den K^{e}thubim war. Die Grenze ist also noch fließend. Ferner ist zu bemerken, daß eine Reihe von den Werken dieses Teils zu Sirachs Zeit noch nicht vorhanden war. Vielleicht kannte er von den vier kleinen Schriften Hoheslied, Prediger, Klagelieder, Esther keine einzige. Esther war noch nicht vorhanden. Und ob die Sammlung der Liebeslieder, die wir Hoheslied nennen, ob die Schrift des Predigers Salomo (genannt Qohelet) schon existierte, ob die Zusammenfassung der Klagelieder 1–2 und 4–5 durch den Verfasser von Kap. 3 schon vollzogen war, ist durchaus zweifelhaft. Und selbst wenn die eine oder andere Schrift schon vorlag, so dürfte ihre Entstehungszeit von der des Buches Sirach nicht weit abliegen, so daß es nicht verwunderlich ist, daß sie in ihm noch nicht als „heilige" Schrift angezogen wird. Das Idyll von der schönen Ruth aber, das der Chronist (um 300 v. Chr.) wohl schon kannte, wird als einzelnes kleines Werkchen inmitten der umfangreichen Schriften Psalmen, Proverbien, Hiob, Esra, Chronik kaum Platz gefunden haben.

Das Buch Daniel endlich, das um 165–164 v. Chr. entstand, wird zwar schon in den ältesten Teilen der von Juden überarbeiteten und vermehrten Sammlung allerlei heidnischer Orakelsprüche, die man Sibyllinen zu nennen pflegt (3, 397, um das Jahr 140 v. Chr.), auch wohl 1 Makk 2, 59 (um 100 v. Chr.) klar bezeugt, ist aber dann erst für einige Teile der Henochapokalypse von grundlegender Bedeutung geworden (Bilderreden

K. 37–39; Mahnreden 91, 1–11; 94–105, um 100 v. Chr.). Als „heilige Schrift" ist es damit auch für diese Zeit noch nicht erwiesen. Als solche erscheint es erst im NT, wo das Wort des „Propheten" Daniel als göttliches Wort gewertet wird (Mt 25, 15; Lk 21, 27; 2 Thess 2, 4).

Mit Sicherheit läßt sich aus Jesus Sirach nur entnehmen (K. 44–49), daß um 180 v. Chr. die Psalmen (wenn auch nicht in dem uns vorliegenden Umfang), die Proverbien und Esra-Nehemia-Chronik als heilige Schriften galten. Dazu kommt noch Hiob. Sirach kannte das Buch, stellte es aber wohl zu den Propheten. Nur so erklärt es sich, daß er Hiob geradezu einen „Propheten" nennt, mag er das von ihm handelnde Buch wie die Juden zur Zeit des Hieronymus (um 400 n. Chr.), wie vielleicht auch Josephus (100 n. Chr.) unmittelbar nach den zwölf Propheten, den sog. kleinen Propheten, oder – darauf führt am Ende seine Erwähnung gleich nach Ezechiel – hinter diesem und vor dem Zwölf-Prophetenbuch eingeordnet haben.

Sollte es reiner Zufall sein, daß bei dem Alexandriner Philo (z. Z. Christi) auch gerade nur diese Schriften der K^{e}thubim als heilige Schriften zitiert werden? Es ist doch möglich, daß hier noch eine ältere Überlieferung vorliegt. In der Tat ist bei Jesus Sirach und auch weiterhin noch alles im Fluß.

Das gilt ebenso von den schon Jesus Sirach vorliegenden wie erst recht von den später hinzukommenden Teilen. Was die ersten betrifft, so ist der Psalter erst gegen 100 v. Chr. vollkommen fertig geworden. Auf einen so späten Zeitpunkt führen manche makkabäische Lieder. Desgleichen die Tatsache, daß die 80–45 v. Chr. gedichteten sog. Psalmen Salomos, die nach Sprache, Form und Inhalt sich von den Liedern unseres Psalters in nichts unterscheiden, nicht mehr Aufnahme fanden. Ob die Abschneidung des Chronikbuches von der Spitze des einen Werkes: Chronik – Esra – Nehemia und die Nachstellung hinter Esra und Nehemia erst jetzt und aus welchem Grunde sie geschah, ist schwer auszumachen. Auch ist es gänzlich dunkel, wann die fünf kleinen, auf besonderen Rollen aufgeschriebenen, daher die „fünf Megilloth" (Rollen) genannten Schriften (Hoheslied, Prediger usw.) zu einer Einheit zusammengefaßt und zu „heiligen Schriften" wurden, und weshalb man sie dann zwischen die poetischen und geschichtlichen Abschnitte einreihte.

Es lag ja nahe, Prediger und Hoheslied wegen ihrer „salomonischen" Herkunft an die „Sprüche Salomos" anzuheften, was dann auch nach dem jüdischen Traktat Baba bathra und nach Hieronymus aus ebendiesem Grund geschah. Wenn dann Ruth, Klagelieder und Esther mit ihnen zwischen Sprüchen und Daniel eingeschaltet wurden, so mag die Tatsache, daß die „fünf Megilloth" an den fünf jüdischen Festen zur Verlesung kamen, also schon eine gewisse Einheit bildeten, das erklären. Man trug nämlich das Hohelied am Passah, Ruth zu Pfingsten, Klagelieder am Tage der Erinnerung an Jerusalems Zerstörung (6. August), Prediger am Laubhüttenfest (Ende September), Esther am Purimtage (Dezember) der versammelten Gemeinde vor. So mag die Ordnung in unseren Drucken, in

welchen der Prediger von seiner Stelle fort und zwischen Klagelieder und Esther rückte, durch die Rücksicht auf die zeitliche Folge jener Feste bestimmt worden sein. Im übrigen hat das alles nur theoretischen Wert, denn die Juden besaßen ja keine Bücher, die diese Schriften etwa in bestimmter Reihenfolge vorführten, sondern nur einzelne für sich stehende Rollen.

2. Der Abschluß des Kanons. Wichtiger ist doch die Frage, welche Schriften die jüdische Kirche schließlich kanonisiert hat. In bezug auf den dritten Teil – und der kommt hier ja nur noch in Frage – ist man erst nach der Zerstörung Jerusalems zu einem gewissen Abschluß gekommen. Die Esraapokalypse (um 90 n. Chr.) und Josephus (um 100) zählen ebensoviel heilige Schriften wie wir. Und die Synode zu Jamnia hat unsern Kanon festgelegt (90 n. Chr.). Aber auch da verstummte der Widerspruch gegen verschiedene Schriften noch nicht, bis dann durch die Mischna (um 190 n. Chr.) die 24 Schriften unseres Kanons zur alleinigen Grundlage des heiligen Studiums und damit zur alleinigen heiligen Schrift gemacht wurden. – Es ist also der Kanon der jüdischen Kirche, den wir im AT besitzen, und zwar der palästinensisch-jüdischen Kirche. Welche Gründe zuletzt für oder gegen die Aufnahme entschieden, ist nicht klar. Es mag wohl sein, daß nur Bücher, die sich auf das Altertum und die Religion Israels bezogen, von einem berühmten Mann der Vorzeit abgeleitet wurden oder (wie Esther) den religiösen Gefühlen des jüdischen Volkes besonders entsprachen, Einlaß fanden. Man versteht, daß die Widersprüche und Bedenken, die auch nach 200 nicht ganz schwiegen, sich nur gegen Schriften des zweiten (Ezechiel) oder dritten Teiles (Esther, Hoheslied) richteten: das Gesetz steht jenseits jeglichen Zweifels, es ist eben die heilige Schrift.

Daß die Juden nach der Zerstörung der Stadt ihren Kanon abschlossen, ist erklärlich. Ebenso daß gerade damals echtjüdische Gefühle schwer in die Wagschale fielen. Um so mehr Grund für die Kirche, sich das selbständige Urteil zu wahren; denn sie hat keinen Anlaß, die Geschäfte des Judentums zu besorgen. Wenn die reformierte Kirche sich noch viel entschiedener wie die lutherische nur zu dem Kanon der Synagoge bekannte, so entspricht das durchaus nicht den Gefühlen der alten Kirche und ist in der Sache nicht begründet. Für die alte Kirche ist doch die griechische Übersetzung der Septuaginta die heilige Schrift des AT.s. Diese aber enthält vieles, was die jüdische Überlieferung, genannt Masora, nicht zuließ, obwohl es ihr noch (wie z. B. Jesus Sirach, I Makk) in der hebräischen Urform vorlag. Es ist nicht einzusehen, warum man Esther aufnahm, Judith ausschloß. Jesus Sirach, I Makkabäer dürfen sich, darin fühlte Luther ganz richtig, neben Esther und Chronik und über ihnen ruhig im Kanon sehen lassen. Es ist gewiß nicht zu billigen, wenn man sich auf das festlegen läßt, was das palästinensische Judentum schließlich – und selbst das noch nicht ohne Schwanken – bestimmte. Auf ein solches Schwanken weist nicht nur die Septuaginta hin, die doch auch nach seiten der Auswahl der heiligen Schrift von Palästina aus

beeinflußt sein wird, sondern auch ein in der pharisäischen Schule aufgewachsener und in der Art seines Schriftbeweises durchaus pharisäisch gebliebener Mann wie der Apostel Paulus. Er führt Worte apokrypher Werke – selbst solcher, die sich bei den LXX nicht finden – als Worte „heiliger Schrift" an (z. B. I Kor 2, 9, vgl. Eph 5, 14, II Tim 3, 8).

So muß ein Theologe auch mit dieser Literatur vertraut sein. Und das ist ihm durch die unter Kautzschs Leitung herausgegebene Übersetzung und Erklärung der Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.s leicht genug gemacht (Tübingen 1900).

Dies in zwei Teilen erschienene Werk bietet im ersten Band als Apokryphen das dritte Buch Esra; die drei Makkabäerbücher; das Buch Tobit und Judith; das Gebet Manasse; Zusätze zu Daniel; Zusätze zu Esther; das Buch Baruch; den Brief Jeremiä; die Sprüche Jesus' des Sohnes Sirach; die Weisheit Salomos. Der zweite Band des Werkes bringt als Pseudepigraphen: den Aristeasbrief; das Buch der Jubiläen; das Martyrium Jesajä; die Psalmen Salomos; das sog. vierte Buch der Makkabäer; die Sibyllinen; das Buch Henoch; die Himmelfahrt des Moses; das vierte Buch Esra; die Apokalypsen des Baruch; die Testamente der zwölf Patriarchen; das Leben Adams und Evas. Nach einer ausführlichen allgemeinen Einführung wird jedesmal eine besondere Einleitung, eine genaue Übersetzung und – unter dem Text – eine sorgfältige Auslegung der einzelnen Schriften geboten.

Dazu kommen noch die Schriften des jüdischen Philosophen und Theologen Philo von Alexandrien und des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus in Betracht. Eine zuverlässige kritische Ausgabe Philos haben P. Wendland und L. Cohen (Breslau 1896 ff.) gegeben, eine gute deutsche Übersetzung liegt von L. Cohen vor (Breslau 1909 f.). Von Josephus haben wir die Ausgabe von B. Niese (Berlin 1888 ff.) und die Übersetzung in der Handbibliothek Hentschel.

Aus diesen Schriften allen bekommt der Leser ein anschauliches Bild von den geistigen Strömungen in der jüdischen Gemeinde jener Zeit. Das wird ihm im Zusammenhalt mit dem AT den Blick schärfen für die Eigenart und Größe Jesu und für die besondere Weise der ersten christlichen Gemeinde und ihre Entwicklung. Er wird ihnen aber auch entnehmen, daß das geistige Leben und Streben innerhalb des Judentums damals viel reicher und vielgestaltiger war, als wie man es nach der rabbinischen Literatur erwarten sollte. Im Judentum kam eben nach der Zerstörung Jerusalems die pharisäische Richtung immer mehr zur Herrschaft. Sie unterdrückte allmählich alles, was nach Mystik und Apokalyptik schmeckte, und zwang das geistige Leben der Juden in ihre Bahnen. –

Näheres über diesen ganzen Abschnitt zu finden bei: Buhl, Kanon und Text des AT.s, Leipzig 1891; Wildeboer, Die Entstehung des atlichen Kanons, Gotha 1891; Budde, der Kanon des AT.s, Gießen 1900; Duhm, die Entstehung des AT.s, Tübingen 1897; vgl. auch Robertson Smith, das AT, seine Entstehung und Überlieferung, Leipzig 1894, S. 137 ff.

Zweites Kapitel: Der Text

§ 5. Die Schrift

1. Keilschrift in Kanaan. Aber bevor sie zusammengeschlossen wurden, und auch weiterhin, hatten die Schriften ihre besonderen Schicksale, die durch die Schrift, die Schreibmaterialien, die Aufbewahrung bedingt wurden. Auf Grund der Tatsache, daß die kanaanäischen Fürsten um 1400 nicht bloß an den Pharao von Ägypten, sondern auch untereinander auf Tontafeln in babylonischer Keilschrift und babylonischer Sprache schrieben, was die gelehrte Welt durch die Auffindung dieser Briefe in Amarna, der Residenz Amenophis IV, sowie durch Funde bei den Ausgrabungen in Palästina erfuhr (s. die Tontafeln von Tell Amarna, übersetzt von Hugo Winckler in der keilinschriftlichen Bibliothek V 1896; Knudtzon, die El Amarna-Tafeln, Vorderas. Ges. 1915), hat man die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß manche Teile der ältesten hebräischen Literatur auf einer Übertragung oder Überarbeitung babylonischen Materials fußten. Ja, man fabelte sogar von einem Archiv babylonisch beschriebener Tontafeln in Jerusalem, wie denn das – in der Tat doch wohl ganz junge – Kapitel Gen 14, das von dem Kampf Abrams gegen die Könige des Ostlandes und von seiner Begegnung mit Melchisedek handelt, auf ein babylonisches Original zurückgehen soll. Aber selbst eine in dem unweit Jerusalem gelegenen Örtchen Gezer gefundene Keilschrifttafel kann das nicht beweisen. Judäa war seit 734 ein assyrischer Vasallenstaat. In Gezer mögen assyrische Beamte gesessen haben; auf die wird jene Tafel zurückgehen. Wenn die Kanaanäer um 1400 sich auch im Verkehr miteinander der Keilschrift bedienten, so wird das geschehen sein, weil sie eine andere Schrift damals noch nicht hatten. Sonst würden sie sich die Last, in umständlicher Keilschrift zu schreiben und damit – da die Keilschrift zur Wiedergabe des Kanaanäischen besonders ungeeignet war – sich auch einer fremden, der babylonischen, Sprache zu bedienen, gewiß nicht auferlegt haben.

2. Die altkanaanäische Schrift. Um 1200 aber, und aus dieser Zeit frühstens stammen die ältesten hebräischen Literaturdenkmäler, wird man in Kanaan schon eine andere, einfachere, der eigenen Sprache angemessene Schrift angewendet haben. Es war eine Schrift von 22 Buchstaben, die man die altkanaanäische nennt. Sie ist am Ende auf dem Boden Kanaans selbst entstanden. Die Hebräer haben dann bei ihrem Eintritt in Kanaan Sprache und Schrift der Bewohner angenommen. Diese Schrift konnte leicht allgemein erlernt werden, während die umständliche Keilschrift mit ihren vieldeutigen mehr denn 300 Zeichen naturgemäß nur einem kleinen Kreise gelehrter Schreiber vertraut war. Wenn demnach der Erzähler von Richter 8 den Gideon bei einem ganz beliebigen Jüngling, den er gerade auf dem Felde traf, Kenntnis der Schrift als selbstverständlich annehmen läßt – und wir haben gar keinen Grund, hierin einen aus späterer Zeit eingetragenen Zug zu sehen, – so müssen wir all-

gemeineren Gebrauch der einfachen Buchstabenschrift in jener Zeit annehmen. David schreibt dem Joab den Uriasbrief und weiß natürlich, daß dieser den Brief lesen kann. Auch da ist gewiß nicht an Keilschrift zu denken.

Die älteste Schrift der Hebräer im Lande Kanaan war also eine Buchstabenschrift. Sie tritt uns um 850 sowohl bei den Moabitern in der Inschrift ihres Königs Mescha', bei den Hebräern in Aufschriften auf Gefäßscherben aus dem Königspalast in Samarien und bei den Phönikern in der Inschrift des Kalamu von Ja'di entgegen. Daß auch der gemeine Mann diese leicht lesliche Schrift beherrschte, zeigt die Inschrift des Siloatunnels in Jerusalem aus der Zeit des Königs Hiskia um 720. Sie ist doch wohl von den Tunnelarbeitern hergestellt, die bei dem glücklichen Aufeinandertreffen der von entgegengesetzten Seiten sich zustrebenden Arbeiter zum Andenken an das Zusammentreffen in den Felsen gemeißelt wurde. Wenn der Prophet Jesaja zu jener Zeit (734) eine bedeutungsvolle Inschrift öffentlich ausstellte, so setzt er dabei natürlich voraus, daß jedermann sie lesen konnte. Das zeigt auch der in Gezer aufgefundene Bauernkalender aus der Zeit von etwa 600 v. Chr. (s. ZAW 1909 S. 227–229).

Man hatte Schulen, in denen die Kinder lesen und schreiben lernten. Jesaja läßt uns in den Betrieb einer solchen Schule mit ihren ersten Lese- und Schreibeversuchen hineinsehen (Jes 28, 9ff.). Kein Wunder drum, daß auch ein Hirt wie der Prophet Amos gut zu lesen und zu schreiben verstand. – Diese Schrift war den Hebräern bis in die Makkabäerzeit, ja noch weiter hinein vertraut, wie denn der jüdische Traktat Jadain (IV 5) noch Handschriften mit althebräischen Buchstaben kennt, wenn er auch berichtet, daß sie vom offiziellen Gebrauch ausgeschlossen seien. Haben die Israeliten bei der Eroberung des Landes die Schrift von den Kanaanäern übernommen, so müßte in der Zeit zwischen 1400, da die Kanaanäer in Ermanglung einer einfachern noch in umständlicher Keilschrift schrieben, und 1300, der Zeit der israelitischen Eroberung, diese Schrift in Kanaan aufgekommen und durchgedrungen sein. Dieses altkanaanische Alphabet, das durch die Griechen, die es annahmen, weiter vermittelt und so die Mutter aller europäischen Schriftsysteme wurde, bietet nun starke Ähnlichkeiten zwischen Buchstaben, die sich in der späteren sog. Quadratschrift, die wir als hebräische Schrift zu bezeichnen gewöhnt sind, recht ferne stehen. So konnten Zeichen wie 𐤁 (b) und 𐤃 (d); 𐤄 (h) und 𐤉 (j); 𐤌 (m) und 𐤍 (n); 𐤌 (m) und 𐤔 (s), wenn dieser oder jener Strich in der Schrift verlöschte, leicht genug verwechselt werden, während sie sich in der sog. Quadratschrift recht unähnlich scheinen. Da sind gewiß schon vor und bei der Umschreibung der in den alten Zeichen gegebenen Werke in die sogenannte „syrische", die Quadratschrift, die sich aus jener Schrift vielleicht in Syrien entwickelt hat, mancherlei Fehler mit eingeschlichen.

3. **Die Quadratschrift.** Wann die Hebräer diese gegen die altkananäische eintauschten, ist nicht bekannt. Die Rabbinen, die sie „he-

bräische Schrift" nennen, führen ihre Übernahme auf Esra zurück. Das ist vielleicht etwas zu früh gegriffen. Als die samaritanische Gemeinde entstand (etwa um 400), nahm sie den Pentateuch in der althebräischen Schrift mit. Ungefähr so, wie wir es in der Samaritana finden, schrieb man damals also noch in Jerusalem. Mit dem Vordringen der aramäischen Sprache wird auch die aramäische, d. h. die Quadratschrift, bei den Juden Eingang gefunden haben. Daneben blieb die alte Schrift noch in Gebrauch, oder Buchstaben von beiden Schriftarten wurden durcheinander verwendet. Wenn noch zur Zeit des Bar-Kokba (136 n. Chr.) Münzen die althebräische Schrift aufweisen, so muß man sie damals auch noch im jüdischen Volke haben lesen können. Das vielzitierte Wort der Bergpredigt, daß auch nicht ein Jota, d. h. der kleinste Buchstabe im Gesetze, verändert werden dürfe bis zur Erfüllung (Mt 5, 18), beweist nur, daß die heiligen Schriften, streng genommen das Gesetz, in Quadratschrift vorlag, in der eben das Jota im Gegensatz zur althebräischen Schrift der kleinste Buchstabe ist. Daneben konnte man sich für den täglichen Gebrauch noch ruhig weiter der gewohnten althebräischen Schrift bedienen. Grabinschriften hat man natürlich in der „heiligen" Schrift abgefaßt, die denn — wie bei uns die lateinische — auch Denkmalschrift wurde. Wie damals die hebräische Sprache die heilige war, so die Quadratschrift die heilige Schrift. Man wird eben wie bei uns in Deutschland zwei Schriftsysteme nebeneinander gebraucht haben. Woher kam es aber nun, daß nicht — das wäre doch zu erwarten — die althebräische Schrift, in der doch das Gesetz und die Propheten vorlagen, die heilige Schrift und dann etwa die aramäische (Quadratschrift) die Verkehrsschrift wurde wie die aramäische Sprache die Verkehrssprache? Vermutlich hängt das mit dem Gegensatz zu den Samaritanern zusammen. Wie man dies Volk neben dem „heiligen" Volk der Juden für ein „Nichtvolk", für profan hielt, so auch wohl ihre Schrift. Hatten sie den Pentateuch in althebräischer Schrift, so schrieb man ihn in die neue Schrift um, und unterschied so auch schon äußerlich den „echten" Pentateuch in Jerusalem von dem unechten der Samaritaner. Dem Gesetz folgten dann naturgemäß die anderen „heiligen" Schriften. — Wenn auch das älteste Denkmal der Quadratschrift erst aus dem Jahre 185 v. Chr. stammt, von der Burg ʿAraq-el-Emir, 27 km nördlich von dem Einfluß des Jordans in das tote Meer, so setzt doch die griechische Übersetzung des Pentateuch, darauf führen manche Fehler, welche sich nur aus Verlesung von Buchstaben erklären, die sich in der Quadrat-, nicht aber in der altkananäischen Schrift ähneln, schon die Quadratschrift in den von den Übersetzern gebrauchten Handschriften voraus. Daß man die Mühe der Umschrift auf sich nahm, weil die Quadratschrift sich auch im Leben vollkommen durchgesetzt hätte, ist kaum anzunehmen. Vielmehr liegt es wohl eher umgekehrt. Weil die heiligen Schriften in Quadratschrift vorlagen und das jüdische Volk je länger je mehr, und ganz besonders nach der Zerstörung von Jerusalem im Jahre 70 v. Chr. ein Volk des „Buches", des Gesetzes ward, das in den Schulen gelesen und studiert wurde, setzte sich diese Schrift gegenüber der althebräischen

vollkommen durch. In dieser Schrift standen sich nun wieder andere Buchstaben recht nahe und sind durch die Abschreiber und Übersetzer (LXX) häufig genug verwechselt worden, so ד und ר; ב und כ; ה und ח; מ und ס; ה, ח und ת u. a. m. (Über die Geschichte der Schrift s. besonders: Bauer-Leander, Histor. Grammatik der hebr. Sprache, 1918, S. 56 ff., und die hebräischen Archäologien von Nowack und Benzinger. Eine vergleichende Tafel der verschiedenen Schriftformen bei Kautzsch-Gesenius, Hebräische Grammatik im Anhang. Ebenda Lichtdruck und Umschrift der Siloa-Inschrift.)

4. **Die Schreibstoffe.** Für die Entstehung und Erhaltung einer Literatur ist natürlich der Schreibstoff von großer Bedeutung. Benutzten die Babylonier und ihnen folgend die Kanaanäer um 1400 Tontäfelchen, in die sie vermittelst eines eckigen Holzstabes ihre Zeichen eindrückten, so haben die Israeliten – und auch das werden sie übernommen haben – Papyrusrollen verwendet. Wenigstens hören wir in der Geschichte des Ägypters Wen-Amon, der sich um 1100 in kanaanäischen Gebieten aufhielt, von einem schwunghaften Handel solcher Rollen von Ägypten nach Palästina (siehe Greßmann, Altorient. Texte und Bilder I, Tübingen 1909, S. 229). Die aus dem Papyrus bereiteten viereckigen Blätter wurden aneinander geleimt und dann zusammengerollt, mit einem Band versehen und – mit Vorliebe in Tongefäßen – aufbewahrt. Nach anderer Ansicht trug man die Schrift auf Tierhäuten auf, die dann geglättet, aneinandergenäht und gerollt wurden, so daß man Leder als den zu beschreibenden Stoff anzunehmen hätte. Doch läßt die Tatsache, daß der König Jojaquim die Rolle der jeremianischen Weissagung zerschnitt und in einen offenen Ofen warf (Jer 36) für jene Zeit wenigstens wohl eher an Papyrus denken. Brennendes Leder würde einen zu üblen Geruch verursacht haben. Möglich, daß wie in Ägypten selbst, so auch in Kanaan, Papyrus und Leder nebeneinander in Gebrauch waren.

Wollte man einem Literaturwerke größere Dauer sichern, so wählte man wohl Leder, da die Papyrusrolle leicht schadhaft wurde und dann überklebt werden mußte. So wird das Gesetz sehr bald, wird ihm folgend dann auch die Schar der anderen „heiligen Schriften" auf Leder geschrieben, bezugsweise überschrieben sein. Aber gerade die ausdrückliche und häufige Bestimmung der Schriftgelehrten, daß man diese auf Leder schreiben müsse, läßt für den gemeinen Gebrauch Papyrus vermuten.

Die Tinte (דְּיוֹ = d^ejo), die man in einem Tintenfaß (קֶסֶת = qeset) am Gürtel trug (vgl. Ezech 9, 2), kann nicht sehr von Dauer gewesen sein. Sie wurde wohl aus Ruß gefertigt. Jedenfalls war sie unschwer zu löschen (Num 5, 23). Es heißt den Namen aus dem Buche „auslöschen", nicht durchstreichen (Ex 32, 32 f.). Die aufgetragenen Buchstaben werden so leicht, sei es ganz, sei es zum Teil, verschwunden sein, was zu mancherlei Verwechselung und Fehlern Anlaß bot. – Man schrieb mit einem Schreibrohr (עֵט — ʿet), das durch ein Federmesser (תַּעַר = taʿar) gespitzt wurde (Ps 45, 2; Jer 8, 8; 36, 23). Das also zustande gekommene

Manuskript hatte nun schon mancherlei Schicksale, bevor es Gegenstand besonderer Sorge ward.

§ 6. Der Text

1. Die Textbehandlung. Zunächst befand der Text sich zumeist im Besitz eines Privatmannes, der ihn nach seiner größeren oder geringeren Ordnungsliebe, nach der größeren oder geringeren Wertschätzung verschieden behandelte. Ungünstig genug, wenn er sein „Buch" besonders schätzte. Dann wurde es viel gelesen und zerlesen. Schwierige Stellen wurden zum leichteren Verständnis durch Bemerkungen, sei es am Rande, sei es über den Linien, erläutert, die dann unschwer Eingang in den Text fanden. Man schritt auch wohl – da man den Begriff des literarischen Eigentums nicht kannte – zu einer Überarbeitung, fügte diese oder jene verwandte Stelle aus der Rolle eines anderen Buches, das man selbst nicht besaß, bei. Wenn z. B. die Weissagung Jes 2, 2–4 sich noch Mich 4, 1ff. findet, wenn man die von Jesaja und seiner Zeit, die von Jeremias' Tagen handelnden Kapitel des Königsbuchs jetzt auch als Anhang des alten Jesaja- und Jeremiabuches findet (II Kön 18, 17–20 = Jes 36–39; II Kön 24 = Jer 52), so dürfte sich das in dieser Weise erklären.

Die Mescha'-Inschrift bietet in dem Punkt einen Wort-, in dem senkrechten Strich einen Satztrenner. Das gleiche gilt von der Silo'a-Inschrift. Aber selbst wenn (was recht zweifelhaft, ja unwahrscheinlich) dieser Wort- und Satztrenner in den hebräischen Handschriften ältester Art Anwendung fand, so konnten bei dem Verlöschen der Punkte und bei der Tatsache, daß die Buchstaben von Wortende und -anfang ebenso nahestanden wie die innerhalb des Wortes, manche Zweifel über die Worttrennung aufkommen. (Näheres besonders bei: Blau, Studien zum althebräischen Buchwesen, 1902, siehe auch Knopf, Einführung in das NT, Gießen 1919, S. 24–28.)

Das „Gesetz" wurde zuerst dem Privatgebrauch und der Privatwillkür entzogen. Als es zur „heiligen Schrift" ward, machte es Anspruch auf besonderen Schutz. Sein Gebrauch „beschmutzt die Hände" sagte man später, d. h. man mußte sich nach der Handhabung der Thorarollen die Hände waschen, daß die Heiligkeit, die durch ihr Erfassen den Händen mitgeteilt wurde, nicht mit gemeinen Dingen in Berührung käme. Immerhin darf von einem Buchstabendienst, von der später so bezeichnenden ängstlichen Sorgfalt, die sich bis auf die geringsten Kleinigkeiten erstreckte, keine Rede sein, wie schon oben vermerkt wurde.

Der Untergang des jüdischen Staatswesens, 70 n. Chr., hat wie den Anstoß zum Abschluß des Kanons so auch zur Herstellung eines einheitlichen alleingültigen Textes gegeben, den wir den masoretischen Text zu nennen pflegen. Etwa im 2. Jhrh. n. Chr. wird der uns vorliegende Text wenigstens für das Gesetz festgelegt worden sein. Natürlich kommen auch hier noch Schwankungen und Abweichungen vor, namentlich zwischen der babylonischen Schule, die in Susa, Nehardea und Pumbaditha in Babylonien vom 3.–10. Jhrh. in großer Blüte stand, und der palästinischen

Schule in Tiberias bis 200 und dann vom 7.–9. Jhrh. Aber sie sind gar nicht zu vergleichen mit den vor jener Zeit nachweisbaren Verschiedenheiten. Der Text der Masora (d. h. Überlieferung) bietet uns die Gestalt des AT.s, wie er von den jüdischen Schriftgelehrten, namentlich von denen in Tiberias, für den Gebrauch in Synagoge und Schule endgültig festgelegt wurde. Natürlich verfuhren jene Männer nicht nach den textkritischen Regeln und Weisen, wie sie ein moderner Forscher handhabt und für selbstverständlich erachtet. Wenn wir hören, daß bei Abweichungen verschiedener Handschriften die Mehrheit entschied, so erweckt das kein günstiges Vorurteil. Immerhin darf man von ihrer Tätigkeit auch nicht zu gering denken. Sie haben es sich sauer genug werden lassen und schwere Arbeit und Mühe aufgewendet, um wenigstens den gewonnenen Text nach Kräften sicherzustellen. Denn um den handelt es sich allerdings nur. Nach ihm sind die abweichenden Handschriften, die sich noch in Privatgebrauch befanden, verbessert worden, um schließlich ganz zu verschwinden. Die Bemerkungen, die erst mündlich fortgepflanzt, dann aber an dem Rande (Masora parva) oder unter dem Texte (Masora magna) oder schließlich am Ende eines Buches (Masora finalis) angebracht wurden, beschäftigen sich mit der Aussprache dieses oder jenes Wortes, mit der Eigentümlichkeit einer Schreibung, mit Angaben, wo ein bestimmtes Wort sich noch finde, mit der Feststellung von der Zahl der Wörter und Sätze eines Buches, seines mittelsten Wortes usf. – Auf diesen mit großer Sorgfalt überwachten Text gehen alle uns vorliegenden Ausgaben zurück, und die angegebenen Varianten beziehen sich der Hauptsache nach auf Abweichungen der verschiedenen Abschriften dieses Textes voneinander, die bei aller Sorgfalt unvermeidlich waren. Gewiß birgt sich hier und da auch eine Variante, die aus einem vormasoretischen Text stammt. Das wird der Fall sein, wo von einer „Verbesserung" der Schriftgelehrten die Rede ist. Sie wird sich auf Beseitigung von Anthropomorphismen Gottes, auf Tilgung von Namen und Kultbräuchen heidnischer Götter, auf Auslassungen dieser oder jener Wörter beziehn, die nicht geschrieben, aber doch zu lesen seien. Meistens hat man sich aber vor Eingriffen in den Text gescheut und nur durch betreffende Bemerkungen die gewünschte Aussprache, die ein anderes Wort als das geschriebene („kethib") voraussetzt, festgelegt mit der Bemerkung: qerê d. h. lies. So sollte z. B. 'Jahwe' nicht gesprochen werden, man hatte ʿadonâj zu lesen, also den Konsonanten J h w, die Vokale von ʿadonâj d. h. Herr unterzulegen, woraus dann die Unform Jehova entstand. Andrerseits hat man durch Punkte über einem Worte oder Buchstaben, durch besondere Schreibart (kleinere oder größere Form; „schwebende" d. h. halb über die Zeile herausragende Gestalt der Buchstaben) eine Art Kritik am Text geübt, ohne aber schärferen Eingriff zu wagen.

2. **Wort- und Satztrennung.** Die scriptio continua wurde aufgehoben. Es galt für die Abschreiber das Gesetz, daß zwischen zwei Wörtern ein Zwischenraum von der Größe eines Buchstabens, zwischen zwei Buchstaben im Worte von der Breite eines Haares innegehalten werden müßte. Ziemlich frühe führte man Einschnitte im Text ein. Der kleine Abschnitt

(p^e^siqta) beginnt mit einer eingerückten Zeile oder nach einem Zwischenraum innerhalb der Zeile und heißt s^e^thuma d. i. geschlossener Abschnitt. Der größere, genannt p^e^thucha (d. i. offener), hebt mit der vollen Zeile an, die vorangehende ist nicht ausgeschrieben oder ganz freigelassen. Später kam die Heraushebung der Verse (p^e^suqim) durch Kennzeichnung des Anfangs, danach auch des Schlusses auf, was übrigens bei den zur öffentlichen Verlesung kommenden Thorahandschriften nicht statthaft war.

Für die Vorlesung wurde das ganze AT in 452 „Ordnungen" s^e^darim (= סְדָרִים) zerschlagen. Der Pentateuch enthielt so 154 bzw. 167 Ordnungen für einen 3 jährigen Vorlesungskreis. Doch hat man später die Einteilung der Babylonier in 54 Paraschen (= פרשות) übernommen, die den Vorlesungszyklus eines Jahres voraussetzt.

3. Vokalisation. Es ist nun ein doppelter textus receptus bei den Juden zu unterscheiden: 1. der des Konsonantenbestandes, 2. der der vokalischen Aussprache. Da das Hebräische eine tote Sprache war, ergab sich allmählich die Notwendigkeit, für die Festhaltung der rechten Aussprache zu sorgen. Denn wenn auch im Semitischen die Konsonanten ganz anders wie im Indogermanischen das eigentliche Skelett des Wortes bilden, so versteht sich doch leicht, daß man das Skelett sehr verschieden bekleiden konnte. Drum galt es, die richtige Kleidung, die im Synagogenvortrag vorliegende Aussprache, festzuhalten. Man muß dabei scharf unterscheiden zwischen dem überlieferten Vortrag selbst und seiner Fixierung durch die Vokalisation. Hieronymus († 420) setzt nicht bloß unsern masoretischen Text, sondern auch unsere Aussprache voraus: ihre Angabe durch eine Art von Zeichen kennt er noch nicht. Die Tätigkeit der Masoreten bezog sich bis dahin nur auf den Konsonantentext. Und doch mußte man auch die Aussprache festlegen, damit ihre Kenntnis nicht verloren ging. Und das geschah. Schon in der vorchristlichen Zeit, als das Hebräische noch lebte, hatte man eine Art von Vokalbuchstaben. In dem von der Masora übernommenen Texte liegen die Anfänge einer Vokalisation innerhalb des Konsonantentextes vor. Man brauchte das א und ה für ā, das ו für ō und ū und י für ī. Die jüdischen Gelehrten haben das nicht immer erkannt. Wenn z. B. Amos die Wucherer anfährt (8, 4, vgl. 2, 7), daß sie des Armen Haupt „zertreten" und dafür das Partizipium שָׁאפִים gebraucht, so entspricht das א hier dem ָ (ā) (Qames) der Punktation. Wir haben es mit einem Partizipium von שׁוּף (šûph) zu tun nach der Form קָם = qām. Das alte שׁאפים entspricht also genau späterem שָׁפִים, da א = ָ ist. Die Gelehrten sahen das nicht und haben das א als wurzelhaft genommen und שֹׁאֲפִים = trachtend gelesen, was irrig ist. Und so öfters. Natürlich machte sich das Bestreben, die Aussprache festzuhalten, um so mehr geltend, je mehr das Hebräische aus dem Leben verschwand. Da man den Text nicht mehr berühren durfte, wurden zunächst durch Striche und Punkte oberhalb der Buchstaben 6 Vokale (später 7) hervorgehoben. Dies zuerst, wohl schon im 6. Jhrh., in Palästina aufgekommene Verfahren, wurde von der babylonischen Schule übernommen und weiter gebildet. Sie griff da-

bei allerdings auf Buchstabenzeichen oder Teile dieser Zeichen zurück, nahm z. B. das a-Zeichen aus א, das e-Zeichen aus ע usf. Auch hier, in der ältesten uns zurzeit erreichbaren Form, wie sie in den aus der Synagogalbibliothek (Geniza) von Altkairo nach Oxford, Cambridge, Berlin überführten Texten entgegentritt, haben wir 6 Zeichen oberhalb der Buchstaben. Eine weitere Entwicklung führt uns das tiberische System vor, das, vielleicht von der Sekte der Qaräer ausgehend (in der Mitte des 8. Jhrh.s), allmählich zur Herrschaft kam. Es arbeitet mit Punkten und Linien hauptsächlich unter den Wörtern und schreibt die Vokale zumeist unter den zu sprechenden Buchstaben. Dabei begnügt es sich nicht damit — wie es die altpalästinische und altbabylonische Weise tut — die Bezeichnung nur in zweifelhaften Fällen zu gebrauchen. Diese wird vielmehr überall durchgeführt. Man nimmt vielleicht mit Recht an, daß diese durch die Punktation der Syrer und Araber beeinflußte Vokalisation zugleich mit den masoretischen Bemerkungen in den Handschriften Aufnahme fand. Daneben ist es bemerkenswert, daß die Thora bei den Gottesdiensten nur aus unvokalisierten Handschriften vorgelesen werden durfte, auch hierin wieder die Erinnerung, daß sie über allen anderen „heiligen Schriften" steht. — Die erste Bibel, die im Druck erschien, kam 1516—17 bei Bomberg in Venedig heraus. Wichtiger ist die zweite aus dem gleichen Verlag, die sog. Bombergiana von Jaqob ben Chajjim (1524 f.) Sie bietet den Text, wie er sich auf die Autorität des Ben Ascher (950 ca.) in Tiberias gegenüber mancherlei Abweichungen besonders der Babylonier durchgesetzt hatte, dazu die masoretischen Bemerkungen, die Jaqob gesichtet und durchgearbeitet hatte, und die tiberische Vokalisation. Diese Bibel bildet die Grundlage zu den weiteren rabbinischen Bibeln. Auf sie geht auch die Ausgabe der masoretischen Bibel von Ginsburg (1894. ²1906) und von Rudolf Kittel 1905 ff. zurück, der unter dem Text dankenswerterweise Abweichungen der Übersetzungen und Textkonjekturen bietet.

4. Akzentuation. Jaqob ben Chájjim hat aber auch schon die uns bekannte Akzentuation. Bei dieser, die zuerst in Palästina aufkam, danach aber von den Babyloniern weiter ausgebaut wurde, ist es zur vollen Ausbildung erst in Tiberias gekommen. In unseren Bibeln haben wir es mit diesem tiberischen System zu tun, wobei zu bemerken ist, daß manche Zeichen, z. B. das sog. Paseq (|), ein senkrechter Strich hinter dem Worte, der, unserem sic! vergleichbar, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Merkwürdigkeit irgendeiner Stelle oder Schreibung richten will, erst verhältnismäßig recht spät sich in der Weise durchgesetzt hat, wie wir das jetzt finden. Paseq ist so kein eigentlicher Akzent. Überhaupt aber ist zu bemerken, daß die Akzente ursprünglich eine Art von Noten sind, die den kantillierenden Vortrag in der Synagoge festhalten sollten. Da sie zum Teil die Kadenzen am Schluß eines Satzes oder Satzteiles andeuten, sind sie auch zu Interpunktionszeichen geworden, die Sinneseinschnitte im Verse, größere oder kleinere Zusammengehörigkeit einzelner Wörter anmerken. Ihre Stelle haben sie auf der Hebung des Wortes. So geben sie den „Wortdruck" an, sind Akzente im eigentlichen Sinne. Im letzten Grunde geht die jüdische

Akzentuation wohl auf die aus dem Griechischen stammende Akzentuierung der lateinischen und griechischen Lektionarien des frühen Mittelalters zurück. (Vgl. über Punktation, Akzentuation usw. besonders Kahle bei Bauer-Leander a. a. O. S. 71 ff.) —

Wer sich also genauer mit der heiligen Schrift AT.s beschäftigt, hat sich stets vor Augen zu halten, daß das AT sowohl nach seiten seiner Zusammensetzung, seines Konsonantenbestandes, seiner Vokalisation und Akzentuation ein Werk, ein Geschenk des nachchristlichen Judentums ist. Die christliche Kirche, der christliche Forscher muß und soll sich da nach allen Seiten die volle Freiheit bewahren. Er wird in dem Streben protestantischer Gelehrter früherer Zeit, auch für die Vokalisation direkte Inspiration anzunehmen, wie es die Buxtorfe gegenüber Joh. Morinus und Ludovicus Capellus (1648. 1653) taten, eine bedauerliche Verirrung sehen.

Man muß sich freihalten von der Bevormundung durch ein Judentum, das trotz mancher rührenden und ergreifenden Züge im allgemeinen den Sinn für das Einfache und Natürliche vermissen läßt, dagegen oft etwas Verkünsteltes und Engherziges aufweist, was gerade auf religiösem Gebiet recht erkältend und abstoßend wirkt. Diesen Zug der Enge und Ängstlichkeit sehen wir doch auch bei den jüdischen Gelehrten in ihrer Behandlung der Bibel, sowohl was die Umschränkung des Kanons wie die Behandlung des Textes anbetrifft. Betreffs dieses und seiner Beurteilung muß man sich immer folgendes gegenwärtig halten: Die Akzentuation und Vokalisation sind durchaus ein Werk der jüdischen Gelehrten und der jüdischen Synagoge. Sie geben die Aussprache, die Vortragsweise der heiligen Schriften im Gottesdienst der jüdischen Kirche wieder. Aber die hebräische Sprache war damals längst abgestorben. So haben wir es hier mit einem Versuch Späterer zu tun, die einer längst toten Sprache ihre Aussprache unterlegten. Daß diese nicht immer das Richtige trafen, ist von vornherein zu vermuten. Es wird uns zur Gewißheit, wenn wir bedenken, daß die Sprache der Hebräer, solange sie lebendig war, wie alles Lebendige eine Entwicklung gehabt haben muß, eine Entwicklung, die sich auch auf den Vokalbestand und wohl besonders auf diesen erstreckt haben wird. Die uns vorliegende Vokalisation setzt aber für die ältesten Literaturerzeugnisse — wie z. B. für das Deboralied — denselben Vokalbestand voraus wie für die jüngsten. Wir haben in der Vokalisation unserer Bibel günstigstenfalls das Hebräische vor uns, wie es in der letzten Periode der Sprache gesprochen wurde — und auch selbst für diese Periode ist unsere Punktation doch immer nur ein Kommentar. Man wird oft geneigt sein, manches anders zu punktieren oder auszusprechen. Wie oft haben die jüdischen Gelehrten z. B. fälschlich ein וְ (= ve) anstatt des וַ (va·) vor dem Imperfektum gelesen und umgekehrt. Besonders deutlich zeigt sich das in der vom hebräischen Text abweichenden Aussprache von Namen in der griechischen Übersetzung. Sin-ahê-erbâ, der Bedränger Jerusalems, heißt bei dem Hebräer Sanherib, bei dem Griechen Sennachereim, der babylonische König Nabû-kudûri-uṣur wird im masoretischen Text als Nebukadneṣar (daneben: Nebukadreṣar), im griechischen als Nabuchodonosor geboten. Es

liegt auf der Hand, daß die Aussprache der Griechen das Bessere bietet. So gibt uns zwar die Vokalisation eine alte höchst beachtenswerte Überlieferung, eine sehr wertvolle Auslegung des Textes — aber auch nicht mehr. Abweichung von ihr bedeutet nicht Textkonjektur, Textveränderung, sondern nur andere Auffassung des Textes.

5. **Textschäden.** Textkritik hat es mit dem Konsonantenbestand zu tun. Deren Aufgabe ist nun aber mit der Herstellung des von der Synagoge angenommenen und festgelegten Konsonantenbestandes nicht erschöpft. Man muß natürlich danach streben, dem ursprünglichen Texte möglichst nahe zu kommen. Es wird das immer nur schrittweise, nie ganz gelingen. Das liegt zum Teil an der Kümmerlichkeit der Mittel. Wenn auch die Juden bei Aufbewahrung, bei Abschrift ihrer Handschriften größeste Sorgfalt angewendet haben: es ist doch recht mißlich, daß die erhaltenen Handschriften nicht viel über das 10. Jhrh. hinaufreichen und daß sie alle auf den masoretischen Musterkodex zurückgehen, Varianten also zumeist Schwankungen in der Überlieferung dieses Textes verraten, wenn auch hier und da eine Variante auf Verschiedenheiten der Handschriften weisen mag, die bei Herstellung des Textes benutzt wurden. — Bei alledem steht doch fest, daß Grundlage und Ausgangspunkt aller Textkritik der MT ist und bleiben muß. — Wer sich einen Einblick in die Berechtigung und die Notwendigkeit der Textkritik verschaffen will, der muß die doppelt vorhandenen Texte im AT nebeneinander legen. Ps 18, der auch in 2 Sam 22 erhalten ist, weist von der Rezension an dieser Stelle eine Fülle von Abweichungen auf (die vollständigste Zusammenstellung von ihnen s. Jahrb. f. prot. Theologie 1882 S. 605 ff.). Ebenso sind die Ps 14 (= 53); 40, 14—18 (= 70); 108 (= 57, 8—12 + 60, 7—14) in zwei häufig voneinander abweichenden Wiedergaben enthalten. Ganze Abschnitte des Samuel- und Königsbuches kehren in der Chronik wieder und bieten der vergleichenden Textkritik ein gutes Material. Was soll man dazu sagen, daß selbst solche Abschnitte wie Ex 20 und Deut 5, deren Wortlaut doch bis auf den einzelnen Buchstaben feststehen sollte, da sie den Dekalog enthalten, nicht nur in jedem Verse kleine Verschiedenheiten, sondern auch z. B. eine andere Ordnung der zwei letzten Gebote, eine andere Begründung des Sabbatgebotes aufweisen!? Es ist den jüdischen Gelehrten zu danken, daß sie aus Scheu vor dem heiligen Text diese Abweichungen treu bewahrt und überliefert haben. Aber sie haben auch so manches überliefert, was weder sachlich noch sprachlich zu rechtfertigen ist. Man hat ohne weiteres anzunehmen, daß die alten Schriftsteller ihren gesunden Menschenverstand hatten. Wenn wir also in ihren Schriften geradezu widersinnigen Angaben begegnen, so wird man auf Textverderbnis schließen dürfen. Das gleiche ist zu sagen, wenn uns Wörter und Formen begegnen, die den erkannten Gesetzen der hebräischen Sprache widersprechen. Oft ist es auch vorgekommen, daß der Schreiber durch ein Versehen kleinere Sätze oder Satzteile ausließ; wenn z. B. dasselbe Wort zweimal dicht hintereinander vorkam, so glitt sein Auge, nachdem er es zum ersten Male geschrieben hatte, beim weiteren Schreiben sofort auf das zweite; er fuhr da fort. Was zwischen dem zwei-

mal zu schreibenden Wort stand, fiel dadurch aus. Nicht selten ist der Fortlauf der Rede durch Bemerkungen unterbrochen, die sich als eine — oft falsche — Erklärung des Textes erkennen lassen. Wenn z. B. Jesaja droht: Jahwe werde aus Jerusalem Stab und Stütze entfernen (3, 1 ff.), so ist aus der weiteren Rede klar zu entnehmen, daß er die Soldaten, die Richter, die Minister usf. unter diesen „Stützen" versteht, nicht aber, wie 1^b versichert, Wasser und Brot. Jemand, der sich erinnert, daß nach Ezechiel (4, 16) Jahwe den „Brotstab" zerbrechen wird, der die Belagerten in Jerusalem stützte, hat diese falsche Erklärung an den Rand geschrieben. Von da kam sie in den Text. Ortsnamen, Völkernamen u. dgl. waren ihrer Lage, ihrer Bedeutung nach nicht jedem Leser bekannt; zu seiner Belehrung wurden sie an dem Rand genau angegeben. Von da kam die Bemerkung in den Text, wo sie aber deutlich als Fremdkörper erkennbar ist. Solche archäologischen Belehrungen z. B., wie sie Deut 2, 10 ff.; 3, 9 ff., 13^b f. entgegentreten, passen schlecht genug in die Ermahnungsrede eines Moses hinein. — Es ist übrigens ersichtlich, wie hier die Textkritik in die sachliche Kritik übergeht.

6. **Übersetzungen.** Von größester Bedeutung muß es nun sein, wenn bei dem Fehlen vormasoretischer Handschriften Übersetzungen vorhanden sind, die vor dem textus receptus entstanden. Das ist ja nun tatsächlich der Fall. Besonders handelt es sich um die sogenannte Septuaginta. Gewiß, eine Übersetzung gleicht immer mehr oder weniger einem umgekehrten Teppich, die Farben scheinen verblaßt, die Zeichnungen oft schwer erkennbar. Und doch können sie, vernünftig verwendet, sehr von Nutzen sein. Das gilt vor allem von der oben erwähnten ältesten griechischen Übersetzung. Ihr Name bezieht sich allerdings zunächst nur auf die angeblich durch 70 jüdische Gelehrte veranstaltete Übertragung der 5 Bücher Moses. Mag auch alles andere, was der um 100 v. Chr. entstandene Aristeasbrief von ihrer Herstellung für die Bibliothek des Königs Ptolemäus II. Philadelphus, von der Inspirierung der 70 Gelehrten bei ihrer Arbeit usw. erzählt, vollkommene Fabel sein: eins wird stimmen, daß nämlich etwa um 250 unter Beihilfe jerusalemischer Gelehrten das Gesetz ins Griechische übertragen wurde. Das geschah doch wohl für die jüdischen Gemeinden in Ägypten. Und daß diese Übersetzung dort um 100 v. Chr. das gleiche Ansehen besaß wie der Urtext in Jerusalem, erhellt eben aus der Sage über ihre Entstehung. Daß diese Übersetzer des Pentateuch die hebräischen Handschriften in Quadratschrift vor sich hatten, ist oben bemerkt. Als der Pentateuch übertragen wurde, lagen manche Schriften der Ketubim überhaupt noch nicht vor. Schon daraus ergibt sich, daß wir es nicht mit einem Übersetzer, nicht mit einer Übersetzungskommission zu tun haben. So muß man die Eigenart, den Sprachgebrauch in den einzelnen Schriften der LXX noch besonders ins Auge fassen. Der beste Übersetzer in unserem Sinne wird für die Zwecke der Textkritik oft am wenigsten zu gebrauchen sein, denn je gewandter die Übertragung ist, je weniger sie sich an den Wortlaut bindet, je mehr sie die Urschrift dem Sinne nach und im Geist der neueren Sprache wiedergibt, um so weniger wird aus ihr der Wortlaut der Urschrift zu er-

schließen sein. Umgekehrt: eine bis zum Unverstand sklavischer Wiedergabe getreue Übersetzung läßt am besten auf die Wörter der hebräischen Vorlage schließen. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Benutzung der LXX nicht so ganz einfach ist, wie es zuerst scheinen mag. Man muß sich nicht nur mit dem hellenistischen Griechisch, der sog. κοινή, überhaupt, sondern auch mit der Eigenart jedes besonderen Übersetzers vertraut machen. Dazu kommt, daß der Text der LXX selbst eingehenden Studiums bedarf. Auch hier liegen gewiß mancherlei Verderbnisse und Irrungen der Abschreiber vor, Verwechselungen auf Grund der Ähnlichkeit griechischer Buchstaben, wirkliche oder vermeintliche Verbesserungen des hebräischen Grundtextes, Mißverständnisse mancherlei Art. Wenn wir z. B. die Worte Ps 40, 7 אזנים כרית לי ('oznajim karita li = Ohren hast du mir gegeben) bei den Griechen als σῶμα κατηρτίσω μοι (d. h. einen Leib hast du mir bereitet) finden, Worte, die der Hebr-Brief auf Jesus bezieht, dem Gott einen Leib gab, daß er ihn zum Opfer für die Menschheit darbringe (10, 5ff.), so liegt es immer noch am nächsten, an ein Versehen der griechischen Abschreiber zu denken. —Σ ΩΤΙΑ ist unter doppelter Lesung des Schluß-Σ aus dem vorangehenden Wort als ΣΩΜΑ gelesen worden. Die Worte im Triumphgesang des Paulus I Kor 15, 55: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος gehen auf eine falsche Übersetzung von Jes 25, 8 zurück. Auf Grund des Aramäischen ist der Ausdruck לָנֶצַח (la-neṣaḥ = für immer) als „in den Sieg" geboten, wie der Übersetzer von Jesaja überhaupt durch das Aramäische zu mancher falschen Auffassung verleitet wurde. Schlimmer scheint nun aber, daß der Text der LXX überhaupt in starke Verwirrung geraten ist. Der große Origines unternahm 240—45 n. Chr. die Ausgabe seiner sog. Hexapla, d. h. eines Werkes von 6 Kolumnen. In der ersten stand der hebräische Text, in der zweiten seine Transkription mit griechischen Buchstaben, in der dritten die LXX, in der vierten, fünften und sechsten die griechischen Übersetzungen von Aquila, Symmachus, Theodotion. Hat nun Origenes selbst schon hier und da die LXX „verbessert", so sind in der Folge die Kolumnen durcheinander geraten, und es ist Aufgabe der Forscher, aus dem Wirrwar möglichst zu dem Urtext der LXX zu gelangen, eine Aufgabe, die zuerst der große Göttinger Orientalist de Lagarde tatkräftig in die Hand genommen hat. Grundlegend für all diese Studien war und ist das große Werk von Holmes-Parsons Vetus Testament graec. 1798—1818, Oxford.

Eine Reihe von Forschern, so Swete in Dublin, der verstorbene Nestle in Maulbronn, besonders der Schüler von de Lagarde, Rahlfs in Göttingen, haben sich mit zähem Fleiß und großem Erfolge dieser Arbeit gewidmet. Die beste Ausgabe der LXX, die in den Händen jedes Theologen sein sollte, ist die von Swete (3 Bände, Cambridge, Univers.-Druckerei 1887 ff.), die übrigens wie auch die anderen Ausgaben nur den Text einer Handschrift bietet. Swete hat auch eine ausführliche Einleitung in das griechische AT (An Introduction to the Old Testament in Greek 1908) verfaßt, auf die hier besonders verwiesen sei. Eine gute und kurze Einführung in den Stand der Sache gibt Steuernagel in seiner Einleitung in das Alt. Test. 1912 S. 44 ff. und besonders: Nestle, Bibelübersetzungen RE[3] — Trotz aller dieser

Schwierigkeiten bietet die LXX ein unentbehrliches, köstliches Hilfsmittel für die atliche Textkritik. Selbstverständlich ist von vornherein weder der den Übersetzern vorgelegene noch der masoretische hebräische Text der Text. Der Forscher darf sich auch nicht durch Vorurteil auf die Seite des MT oder des LXX-Textes schlagen. Er muß den einzelnen Fall prüfen und danach urteilen. Grundlegend für die hierbei zu wahrenden Maßstäbe ist das kleine Werk des unerreichten Meisters in der Forschung des AT.s Julius Wellhausen in seiner kleinen Schrift: Der Text der Bücher Samuels, Göttingen 1871. Konkordanzen, so die von Trommius (Amsterdam 1718), neuerdings von Hatch-Redpath (Oxford 1892—97) ermöglichen ein leichtes Auffinden der für den hebräischen Ausdruck gewählten griechischen Wörter der einzelnen Übersetzer mit genauer Angabe der betreffenden Stellen.

Daneben kommt der noch vormasoretische samaritanische Pentateuch, weniger die sogen. Peschitha, d. h. die syrische Übersetzung, noch weniger die sogen. Vulgata für die Textkritik in Betracht. Die zwei ersten wird der Studierende außerdem auch kaum zu handhaben imstande sein. So erübrigt sich ein näheres Eingehen auf sie wie auf noch andere Übersetzungen und ihren Wert bzw. Unwert für die Arbeit der Textherstellung unter Hinweis auf die Ausführungen in den „Einleitungen in das AT."

7. Metrik. Neuerdings hat man noch, und zwar im steigenden Maße, die Metrik und Rhythmik herangezogen und empfohlen. Es ist ja klar, wenn man für ein Gedicht ein bestimmtes Metrum sicher nachweisen, den Bau von gleichmäßigen Strophen belegen kann, dann ist man imstande, Verse, die gegen das Metrum verstoßen, Strophen, die gegen die erkannte Länge zu kurz oder zu lang geraten sind, als fehlerhaft zu bezeichnen, sie wohl auch hier und da zu heilen. Aber hierbei bedarf es — nicht bloß für den Anfänger — größester Vorsicht. Das ist ja wahr, daß die Forschung nach vielen tastenden Versuchen und Irrgängen die Erkenntnis errungen hat, daß die Hebräer nicht nach langen und kurzen Silben zählten, wie die Griechen und Lateiner, vielmehr nach Hebungen, wobei es noch zweifelhaft ist, ob auch die Zahl der Senkungen einer bestimmten Regel unterlag.

Diese nach anderen besonders von dem Germanisten Sievers in seinem großen Werke über die hebräische Metrik (metrische Studien, Leipzig 1901, 1904) belegte Anschauung läßt aber im einzelnen noch viele Fragen zu. 1. Einmal kennen wir die Aussprache des hebräischen Textes, wie oben bemerkt, nur in der letzten Entwicklungsstufe der Sprache. Man darf sie mit einer gewissen Sicherheit für die metrische Beurteilung jüngster Gedichte zugrunde legen. Je höher man aber zeitlich hinaufsteigt, desto schwankender wird der Boden. Bauer hat ganz recht, wenn er in seiner hebräischen Grammatik bezweifelt, ob man jemals in den Stand kommen wird, das älteste Lied Israels, das sogen. Deboralied metrisch richtig zu erfassen. 2. Dann aber ist es eine Streitfrage, ob man es nicht vielfach mit sogen. Mischmetren zu tun hat. Wenn z. B. ein Verfasser sein Lied mit Versen von je zwei Halbzeilen zu je drei Hebungen beginnt, ist man da berechtigt anzunehmen, daß er daran durch das ganze Gedicht festhielt? Es ist doch

möglich, ja wahrscheinlich, daß das in vielen Fällen nicht so gewesen ist. Oft sprang er wohl, um den Eindruck seiner Worte zu erhöhen, zu einem anderen Metrum um (etwa 4 + 4, oder 4 + 5 usf.). Wer demnach alle diese Verse nach dem Muster 3 + 3 kürzt, würde des Schriftstellers Absicht verfehlen. Wenn z. B. ein Forscher (Duhm) den Jeremia alle seine Gedichte nach dem Schema 3 + 2 dichten läßt, bzw. was dazu bei Jeremia nicht stimmt, auf diese Form zurückführt, so hat man doch den Eindruck, als ob er das, was zu erforschen sei — das Metrum — voraussetzt und danach die Verse zurechtrückt. Umgekehrt wird ein Schuh draus! Sollte denn ein so reicher Geist wie Jeremia in der Beherrschung der poetischen Form so arm gewesen sein, daß er immer nur eine Melodie sang, nur immer ein Metrum verwendete, ganz abgesehen davon, ob nun der Inhalt des Gesagten zu diesem Metrum paßte oder nicht? Wenn man in Trauer ist, zieht man keine Hochzeitskleider an, wenn man fröhlich singen will, nimmt man kein Metrum der Trauerklage und umgekehrt. 3. Eigentliche Strophen in unserem Sinne scheinen die Hebräer nicht gekannt zu haben. Selbst da, wo Kehrverse eine Sinngruppe abschließen, sind wir noch gar nicht sicher, ob nun immer die zwischen den Kehrversen liegenden Strophen gleich lang waren. Melodien in unserem Sinne, die ja gleichmäßig gebaute Strophen voraussetzen, hatten die Israeliten kaum. Der sogen. kantillierende Vortrag der Juden — wenn wir den auch für die älteren Lieder annehmen dürfen — läßt Raum genug für verschiedenen Bau der einzelnen Strophen. (Weiteres siehe unten S. 101 ff.) Bei dieser Sachlage ist wohl zu verstehen, daß die einzelnen Forscher nicht bloß verschieden zählen, sondern auch über das Metrum eines Gedichtes sehr verschieden urteilen. Immerhin darf man auch dies Mittel, wenn man es mit der nötigen Vorsicht verwendet, nicht verschmähen. Wenn z. B. ein Prophet ein Trauerlied anhebt und sich da eines Metrums bedient, das für die erste lang ausgestoßene Zeile 3, für die zweite schrill abgerissene Klage 2 Hebungen bietet, so lehnt er sich da an die dem Volk bekannte Form und Melodie der Totenklage an, wie sie die Klageweiber bei der Leiche anzustimmen pflegten. Es ist in diesem Falle nicht wahrscheinlich, daß er dies Metrum im Verlauf seiner Klage verlassen wird. Wer die Melodie „Jesus meine Zuversicht" benutzt, wird nicht plötzlich für dasselbe Lied in die Klänge und Maße des Liedes „Fröhlich soll mein Herze springen" verfallen. Wenn man demnach bei Jesaja 1, 21 ff. und Amos 5, 1 ff. ebenso wie in den „Klageliedern Jeremiä" auf Grund dieses Metrums leichte Umstellungen, Ausscheidungen, Einsätze vornimmt, so dürfte das wohlberechtigt sein.

Zuletzt hat man auch die Stilformen herangezogen. Bei besonderen Anlässen sang man besondere Lieder mit besonderen Formen. So mag das Siegeslied, das Beschwörungslied, das Dank-, das Bußlied seine eigene Art gehabt haben. Gelingt es, diese Art in dem Aufbau des Liedes, in seiner metrischen Fassung, seiner Stilform festzustellen, dann hat man für Lieder besonderer Gattung eine bestimmte Stilform und besitzt somit ein textkritisches Mittel, um Hymnen, die zu einer erkannten Art gehören, auf

ihre richtige Form zu prüfen oder zu bringen. Aber auch hier gilt es vorsichtig zu sein, Vermutungen nicht für Wahrheiten zu nehmen. –

§ 7. Die hebräische Sprache

Wer sich in diesen Dingen ein eigenes Urteil erwerben will, muß sich vor allem mit der hebräischen Sprache gründlich vertraut machen. Trifft man doch in Grammatiken anerkannter Hebraisten oft noch Formen zum Beleg angeführt, die sprachlich unmöglich sind und nur auf Grund unseres Textbestandes bisher ihr Dasein fristen. Der Anfänger wird sich erst mit einer kurzen hebräischen Sprachlehre genügen lassen, etwa, um gerade einige von den vielen zu nennen, mit der von Hollenberg (Berlin [6]1888 und ff.), Ludwig (Gießen [2]1899), Steuernagel (Berlin 1909) oder von Ungnad (Tübingen 1912), von Strack (München 1911) oder König (1908). Er wird gut tun, sich an der Hand von Vokabularien wie Kretzschmars (Tübingen 1902), bald einen Schatz von Wörtern zu eigen zu machen und zugleich vermittelst eines Übungsbuches wie des von Ungnad (Praktische Einführung in die hebräische Lektüre des AT.s, Tübingen 1912) tüchtig einzuarbeiten. Danach nehme er leichtere Texte des AT.s zur Hand, etwa Erzählungen aus der Genesis, aus den Samuel- und Königsbüchern oder leichtere Psalmen. Hierbei werden ihm, damit er nicht über Textverderbnisse stolpert, die textkritischen Beilagen von Kautzsch[2] (s. o. S. 3) vortreffliche Dienste leisten. Auch die Benutzung unpunktierter Texte, wie sie von Herrmann (Leipzig 1913) vorliegen, ist recht nützlich. Sehr wichtig sind die Versuche, aus dem Deutschen ins Hebräische zu übersetzen. Am besten nimmt man bekannte biblische Erzählungen. Dabei kann man auf Grund der hebräischen Bibel Fehler in Konstruktion und Punktation am besten erkennen und richtigstellen. Besser noch als die kursorische Lektüre, die eifrigst betrieben werde (es vergehe kein Tag ohne das Lesen eines hebräischen Abschnittes), ist nun aber das häufige, immer wiederholte Lesen besonders bedeutsamer Stücke. Man muß sich in Jesaja, Amos usw. versenken, ganze Abschnitte – manche Psalmen im Gedächtnis haben. Das macht nicht nur Freude, es gibt auch der sprachlichen Kenntnis den rechten Boden und verleiht ein feines Gefühl für das sprachlich Mögliche und Unmögliche. Wer schon etwas weiter gekommen ist, muß sich die größere hebräische Grammatik von Kautzsch (Gesenius-Kautzsch, Leipzig 1902ff., neueste Auflage 1919 im Erscheinen) zu eigen machen, schon aus dem Grunde, weil auf sie in allen Kommentaren verwiesen wird, wie auch in den Wörterbüchern von Gesenius-Buhl, Siegfried-Stade, die neben dem kürzeren von E. König zu nennen sind. (Gesenius-Buhl von der 14. Aufl., Leipzig 1905, an. Siegfried-Stade, Leipzig 1893. König, Leipzig 1910.) Endlich sei auf die große und kleine hebräische Konkordanz von Mandelkern verwiesen, die ein vollständiges Verzeichnis der Wörter und ihrer Stellen bietet. Eine Aufführung und Besprechung der größeren Grammatiken u. a. wie von Olshausen, Ewald, Stade, König ginge über den Rahmen unserer Einführung hinaus. Doch gilt auch von ihnen,

was Bauer-Leander (a. a. O.) sagt, daß nämlich die hebräischen Grammatiken nicht auf der sprachwissenschaftlichen Höhe stehn wie die entsprechenden Werke auf indogermanischem Forschungsgebiet, und daß mancherlei Termini aus den veralteten hebräischen Grammatiken sich bis auf heute behauptet haben, die die Sache mehr trüben als erhellen, daß ferner mehrere grammatische Ausdrücke wie Perfekt und Imperfekt aus dem Indogermanischen, wo sie zweckmäßig sind, in das Semitische, für das sie nicht passen, übernommen und bis heute weitergeschleppt wurden. — Man wird sich immer vor Augen halten müssen, daß es ein etwas gewagtes Unternehmen ist, die grammatischen und syntaktischen Erscheinungen, wie sie in Sprachdenkmälern eines über 1000 Jahre umspannenden Zeitraumes vorliegen, in einer Grammatik einheitlich zu behandeln — gewagt, selbst wenn man in Anschlag setzt, daß die semitischen Sprachen, wie man diese Sprachfamilie nennt, die aus dem Babylonischen, Kanaanischen, Aramäischen und Äthiopischen besteht, eine größere Beständigkeit haben mögen, wie das bei anderen, z. B. bei den indogermanischen Sprachen, der Fall ist. Man wird mit Bauer auf das Hintereinander und Aufeinander der Formen und Bildungen mehr Gewicht legen müssen und auch den Resten dialektischer Verschiedenheiten mehr Aufmerksamkeit schenken müssen denn bisher.

Auch das Hebräische oder richtiger Kanaanäische hat seine Geschichte gehabt. Es tritt uns als ein Zweig des Semitischen entgegen, wie man nach Schlözer und Eichhorn seit Ende des 18. Jahrhunderts die Sprachen jener Völkerfamilie zu nennen pflegt, die der Hauptsache nach in der Völkertafel Gen 10 auf Sem, des Noah ältesten Sohn, zurückgeführt wird. Diesen Sprachen ist gemeinsam, daß die Wortwurzeln aus drei Konsonanten bestehen und daß der Begriff eines Wortes an diesen Konsonanten hängt, während die Vokale nur Modifikationen des Begriffes, grammatische Kategorien usw. bringen.

Wo die Ursemiten ursprünglich gesessen haben mögen, ist bis zur Stunde strittig. Nicht bestritten aber ist, daß man mit den bisherigen Mitteln nicht bis zu der Sprache der Ursemiten vordringen kann. Sie läßt sich aus Vergleichung der verschiedenen Sprachen zwar postulieren, aber nicht mehr konstruieren. Lesenswert sind in bezug auf die semitischen Sprachen besonders die schöne Schrift von Nöldeke, Die semitischen Sprachen (Leipzig [2]1899), und die Ausführungen von Bauer-Leander a. a. O. Nach diesem hat man zu scheiden die Gruppe 1) des Akkadischen (= Babylonischen) und Kanaanäischen als die ältere und 2) die Gruppe des Phönikischen, Aramäischen, Arabischen und Äthiopischen als die jüngere Gruppe. Die Völker der älteren Gruppe, deren Sprachen nach Wortschatz, Sprachentwicklung und Syntax viele Züge vor den anderen gemeinsam haben und damit eine nähere Verwandtschaft aufweisen, mögen um 3000 aus ihren gemeinsamen Sitzen aufgebrochen und sich sei es in Kanaan, sei es in Nordbabylonien angesiedelt haben. In Kanaan haben sie die Sprache der Vorbevölkerung verdrängt, ohne — im Gegensatz zu den Akkadern — wesentliche Einbuße und Änderung an ihrer Sprache erlitten zu haben. Allerdings mag die Trübung des akkadischen

ā in ō (vgl. ṭab, gut, hebr. ṭob) auf den Einfluß der vorsemitischen Kanaanäer zurückgehn. Dagegen hat eine jüngere, in Kanaan eindringende semitische Gruppe um so stärker eingewirkt, zum Teil so stark, daß sie, deren Sprache altaramäisch gewesen sein wird, z. B. in Phönikien das alte Kanaanäisch fast ganz zurückgedrängt hat, so daß man das Phönikische geradezu ein Aramäisch mit kanaanäischem Einschlag nennen kann, z. T. weniger stark – so in dem kanaanäischen Hinterlande, wo sich die alte Sprache, allerdings nun mit aramäischem Einschlag, behauptet hat. Die Sprache, die die Hebräer um 1300 in Kanaan vorfanden, ist so schon eine Mischsprache. Eine schwache Vorstellung von der Stufe der Sprache in jener Zeit bieten uns die Glossen in den Tell el Amarnabriefen, d. h. kanaanäische Beischriften und Erklärungen zu den babylonischen Texten. Immerhin kann man aus ihnen schließen, daß sie sich nach Seite des Vokalbestandes (Erhaltung der kurzen Endvokale am Nomen, z. B. hullu = hebr. ʿol : עֹל = Joch, haparu = hebr. ʿaphar : עָפָר Staub) wie der Formen (abadaṯ = hebr. ʾabᵉdah : אָבְדָה = sie ist verloren!) nicht unwesentlich von unserem Hebräisch unterschied. Natürlich haben die damals auch wohl aramäisch sprechenden Hebräer selbst nun noch manches Wort, manche Redeweise, manche Form hinzugebracht. Vieles, was die kanaanäisch-hebräische Sprache in alter Zeit mit dem Aramäisch-Arabischem gegen das Akkadische gemeinsam hat, mag so erklärt werden. Selbstverständlich gab es aber innerhalb des kanaanäischen Sprachgebietes nun noch mancherlei in Lauten und Wortgebrauch sich zeigende dialektische Verschiedenheiten. Nord und Süd scheint da ziemlich stark voneinander ab gestanden zu haben. Diese Eigenarten sind aber nur noch schwer herauszuheben, einmal weil doch durch das starke Durcheinandergewürfeltwerden der Bevölkerung, namentlich durch das Zusammenströmen nach Jerusalem, eine große Dialektmischung und Abschleifung stattfand, dann aber auch weil die ganze hebräische Literatur durch die Hände judäischer Schriftsteller ging und uns in der Vokalisation des Jerusalemer Dialekts vorliegt. Die Sprache hat sich nun im Munde der Israeliten weiter entwickelt. Sie wurde immer mehr abgeschliffen, verlor manch ältere Form, manch altes Wort. Neue Formen, neue Worte tauchten auf. So ist z. B. der Sprachschatz des Buches Hiob derart, daß man schon aus ihm die nachexilische Entstehung des Wortes abnehmen kann. Es stellt sich in dieser Beziehung zu Esra – Nehemia – Chronik, zu den nachexilischen Psalmen und anderen Werken jüngerer Zeit. – Weiter: von dem Fall des Nordreiches (722) an ist ein immer stärkeres Vordringen des jüngeren Aramäisch zu bemerken. Verstand der gemeine Mann in Jerusalem um 701 diese Sprache noch nicht (vgl. Jes 36, 11), so muß sie 100 Jahre später schon viel mehr eingedrungen sein. Das ergibt sich aus den Aramaismen bei Jeremia. Die Aramaisierung setzt dann, nach einem gewissen Stillstand im Exil, von 536 an um so kräftiger ein (vgl. Kautzsch, die Aramaismen im AT, Halle 1902). Es wird eben das Aramäische nach dem Fall von Jerusalem auch in Juda stark vorgedrungen sein, wie denn die doch vor Kambyses nach Ägypten gezogenen Juden aramäisch schrieben und sprachen (Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911,

und Stärk, in Lietzmanns kleinen Texten, Bonn[2] 1912). In Babel dagegen hielt man augenscheinlich auf ein reines Hebräisch, wie das aus den exilischen Schriften des AT.s hervorgeht. Man kann danach das Entsetzen der Zurückgekehrten über das Vordringen des Aramäischen in ihrem Heimatlande wohl verstehen, kann es auch verstehen, wie ein Mann von der Tatkraft des Nehemia dem mit Gewalt Einhalt zu gebieten suchte (Neh 13, 24). Ob es ihm viel genützt hat, darf man billig bezweifeln. Jedenfalls ging die Entwicklung dahin, daß das Hebräische immer mehr die Sprache der Gebildeten, die Sprache des Gottesdienstes, das Aramäische Volks- und Verkehrssprache wird. So mag es auch noch zur Zeit Jesu, ja bis zur Entstehung der Mischna (200 n. Chr.) gewesen sein. Von da ab ist das Hebräische nur noch ein künstliches Gebilde wie das Latein des Mittelalters.

Zweiter Teil

Geschichte und Literatur Alt-Israels bis zur Reichstrennung

§ 8. Einleitende Bemerkungen über die Quellen

1. Die literarischen Quellen. Wer sich über Israels äußeres und inneres Leben unterrichten will, ist selbstverständlich vornehmlich an die Schriften des AT.s zu verweisen. Doch sind diese Schriften nicht in ihrem ursprünglichen Zustande erhalten. Es geht nicht an, sie unbesehen für die Schilderung von der äußeren und inneren Entwicklung des hebräischen Volkes auszunutzen. Vielfach sind sie von Späteren überarbeitet und für den Gebrauch ihrer Zeit zurechtgestutzt worden. Da heißt es vermittelst eindringender kritischer Forschung das Alte herauszuschälen und also für die Geschichte Israels und sein Leben auszuschöpfen. Wenn gar ein Werk wie das des Chronisten die alte Zeit so sehr im Lichte der Spätzeit malt, daß das Ganze durchaus den Stempel des Judentums trägt, so ist es mehr zur Kennzeichnung der damaligen jüdischen Gemeinde, der in ihr herrschenden Strömungen und Strebungen als der von ihm angeführten Perioden zu benutzen. Selbst gegenüber Einzelbemerkungen, die altes Gut zu bieten scheinen, das anderswo nicht erhalten ist, muß man darum bei ihm sehr zurückhaltend verfahren. Geschlechter von Gelehrten haben sich der unendlichen Mühe unterzogen, in einer bis auf Vers und Versteile gehenden Untersuchung den Grund für den Aufbau der israelitischen Literaturgeschichte zu legen. Wer sich darüber genauer unterrichten will, muß zu den „Einleitungen in das AT" greifen, in denen er dann auch die Literaturnachweise findet, die er zum Studium der einzelnen Schriften nötig hat. Als solche Einleitungen aus neuerer Zeit seien die kürzere von Cornill (Tübingen 1891 ff.) und die längere von Steuernagel (Tübingen 1912), und die mehr konservativ gerichtete kürzere von Sellin (Leipzig 1914) und längere von Baudissin (Leipzig 1901), aus älterer Zeit das große Werk des Holländers Abraham Kuenen (1887 ff.) genannt und empfohlen. Es muß ausdrücklich betont werden, daß es sich hier überall um kritische Vorarbeit handelt. Das Ziel ist der positive Aufbau einer israelitischen Literaturgeschichte. Doch vermag nur der sich ein selbständiges Urteil über die Richtigkeit eines solchen Aufbaues zu bilden, der sich mit dem in diesen Werken behandelten Stoff gründlich vertraut gemacht hat. Daneben muß natürlich die Vertiefung in die einzelnen Schriften an der Hand tüchtiger

Kommentare gehen. Ein Student kann nicht das ganze AT gründlich studieren. Aber er soll sich in einzelne Schriften, so besonders in die Genesis, in die Psalmen, in die prophetischen Schriften und womöglich auch in das Buch Hiob tüchtig einarbeiten und einleben. Vorlesungen werden ihm das erleichtern. Aber sie können und wollen die Kommentare nicht ersetzen. Vermögen sie doch nur Teile des gewaltigen Stoffes zu bewältigen. Auf der von ihnen gelegten Grundlage soll in der Studienzeit und vor allem danach im Amt weitergebaut werden. Und dazu bieten eine Reihe eingehender und trefflicher Auslegungswerke die Möglichkeit. Zu nennen sind hier ein großes Kommentarwerk, das unter der Leitung von Nowack in Göttingen (Verlag Vandenhoek & Ruprecht 1894 ff.) erschienen ist und neben ausführlichen Einleitungen die Übersetzung und unter dem Text die eingehende Auslegung der einzelnen Schrift bietet, und ein kleineres, von dem Mohrschen Verlag in Tübingen unter Martis Leitung herausgegeben, das auf eine vollkommene Übersetzung verzichtet (1898 ff.). Daneben tritt nun ein Sammelwerk der mehr konservativ gerichteten Schule, herausgegeben von Sellin. Hier sind bisher die Genesis von Procksch (1913), die Psalmen von Kittel (1914), das Deuteronomium von König (1917) erschienen.

2. Zur Landeskunde. Als zweite Quelle kommt das Land selbst in Betracht. Gewiß ist es falsch, wenn man meint, aus der Natur des Landes den Charakter und die Geschichte eines Volkes restlos erklären zu können: Kinder derselben Eltern, die unter ganz gleichen Bedingungen, in ganz gleicher Luft aufwachsen, entwickeln sich ganz verschieden. Aber doch gibt die Gemeinsamkeit nicht bloß der Abstammung, sondern auch der Umwelt eine Familienähnlichkeit, eine Art verwandter geistiger Entwicklung, die unter anderen Verhältnissen nicht vorhanden wäre. Das gleiche gilt von den Völkern. Auch für sie hat ihr Vaterhaus, d. h. ihr Land, ihre Umwelt tiefgreifende Bedeutung. Deutsche Geschichte, deutsche Literatur und Kultur ist nur auf dem Boden Deutschlands denkbar. So steht es auch mit Israel. Seine Geschichte, seine Kultur ist aufs engste mit dem Lande Kanaan verflochten. Als die Hebräer von der Steppe ins Bauernland übertraten, mußten sie zu Bauern werden, was für ihr äußeres Leben wie für ihre innere Entwicklung höchst bedeutsam ward. Ein Hirtenvolk hätte die Religion nicht in der Weise entwickelt, wie es nun der Fall gewesen. Aber nicht jedes beliebige Bauernland hätte so gewirkt. Daß das schmale, die syrisch-arabische Wüste vom Mittelmeer trennende Acker- und Gebirgsland Israels Heimat wurde, ist gar wichtig. Kanaan bildet die Brücke von Asien nach Afrika, öffnet sich wie zur Wüste so nach Westen hin zu den Westvölkern durch das verbindende Meer. Einflüsse von Ost und West, von Nord und Süd strömten herein und hinterließen ihre Spuren.

Und die Natur des Landes selbst sprach ihre vernehmliche Sprache. Der Gegensatz von der Rauheit des Gebirges, der Weichheit der Niederungen, von dem Ackerland im Norden und dem Steppengebiet im Süden, die einer einheitlichen Zusammenfassung ungünstige lange Gestalt des durch tiefe Schluchten und Felsentäler durchfurchten Landes — all das hat für die

Bildung Israels, für seine Geschichte große Bedeutung gehabt. Mit Berg und Stadt und Quelle verbindet sich manche uralte Sage, manch abergläubischer Gebrauch. Wie die deutsche Altertumskunde vieles aus den heute noch hier und da umgehenden Sagen, Märchen, Bräuchen für die Erkenntnis der deutschen Vorzeit flüssig gemacht hat, so ist zu erwarten, daß auch die Wissenschaft der palästinensischen Landeskunde wertvolle Stücke zur Erfassung israelitischer Art, israelitischen Wesens beitragen wird.

Aus manchen Bräuchen und Sitten, aus verwunderlichen Formen des religiösen Lebens, Glaubens und Aberglaubens, wie er sie in Palästina heutzutage noch vorfand, hat Curtiß in seiner „Ursemitischen Religion" (Leipzig 1903) wichtige – allerdings mit Vorsicht zu benutzende Schlüsse betr. die Religion des in Kanaan hausenden alten Israels gezogen, während Wellhausen in seiner Untersuchung der „Reste arabischen Heidentums" ([2]1897) und Jacob in seinem „Altarabischen Beduinenleben" (1897) aus dem Treiben und Fühlen der alten Beduinen viel wertvolles Material für die rechte Erfassung hebräischen Lebens zur Zeit der Wüstenwanderung und manche aus ihm festgehaltenen Anschauungen und Bräuche beigebracht haben.

Doch auch die Gestalt des Landes, wie sie einst in ältesten Zeiten war, und wie sie danach sich zu der für Israel und die Jetztzeit feststehenden Form gebildet hat, ist für die Forschung nicht gleichgültig. Bei der Beurteilung der Sage von Sodom und Gomorrha, bei der Frage nach Entstehung des Toten Meeres muß man bei den Geologen Rats erholen, wie denn ein Geologe sich eingehend mit diesen Dingen beschäftigt hat. (Blanckenhorn, die Strukturlinien Syriens und des Roten Meeres, 1893 [Festschrift für Richthofen]; Syrien in seiner geologischen Vergangenheit, ZdPV. 1892; Entstehung und Geschichte des Toten Meeres, ZdPV 1896.) Und es ist immerhin nicht ohne Bedeutung, wenn die Altertumsforschung feststellt, daß in weit vor aller Geschichte liegenden Zeitläuften das Land viel mehr mit Wald und Wasser gesegnet war wie danach, und daß die Menschen, die da hausten und meist in Höhlen wohnten, mancherlei Getier gejagt und verspeist haben, von denen schon in altkanaäischer Zeit keine Spur mehr vorhanden ist. Auch daß vieles auf Kannibalismus schließen läßt, ist gewiß nicht ohne Belang (vgl. Blanckenhorn, Zeitschrift für Ethnologie 1905, 407ff.).

Selbstverständlich sagt uns aber die Natur des Landes, wie wir es jetzt kennen und wie es zur Zeit der Israeliten im wesentlichen auch schon so war, beträchtlich mehr. Über Wanderungen und Schlachten, über Witterung, Ernte und Dürre usw. kann man sich doch erst auf Grund der Landesbeschreibung eine rechte Vorstellung machen. Der von A. Socin in späteren Auflagen von Benzinger herausgegebene Bädeker über Palästina und Syrien gibt hier in Kürze das Nötige. Ausführlicher ist der Aufsatz über Palästina von Guthe in Herzogs Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Namentlich sei auf Guthes vortrefflichen Bibelatlas (Leipzig 1917) verwiesen. Ihn möchte man in der Hand eines jeden ev. Theologen sehen. Die seit 1877 erschienene Zeitschrift des deutschen Palästinavereins (ZdPV) und die mit ihr verbundenen Mitteilungen und Nach-

richten des deutschen Palästinavereins (MuNdPV) suchen mit Erfolg das Interesse für die Durchforschung Palästinas wachzuhalten, die Kenntnis von Land und Leuten, klimatischen, botanischen, geologischen Dingen zu heben. Wichtig sind vor allem dann auch die Ausführungen zur Altertumskunde. Steingräber, Steinblöcke, Steinkreise, aus alter vorisraelitischer Zeit übernommen und bis jetzt erhalten, wurden aufgespürt, beschrieben und in ihrer Bedeutung erkannt. Daneben aber galt es, die Ergebnisse der Ausgrabungen mitzuteilen und kritisch zu beleuchten. Denn wenn die in lobenswertem Wetteifer von Deutschen, Engländern, Amerikanern aufgenommenen und durchgeführten Ausgrabungen leider auch nicht so durch den Erfolg belohnt wurden, wie das auf griechischem, ägyptischem, babylonisch-assyrischem Boden der Fall gewesen ist: wir verdanken dem Spaten doch mancherlei Wissenswertes, wie in ausführlichen Aufsätzen von Thiersch im Archäolog. Anzeiger 1908f. und in der ZdPV 1913, 41ff.; 1914, 60ff., den betr. Abschnitten in Kittels Gesch. d. Volkes Israel [2]S. 106ff. und den kürzeren, aber gut einführenden Schriften von Thomsen: Palästina und s. Kultur in fünf Jahrtsenden, [2]1917, und Greßmann (Die Ausgrabungen in Palästina u. d. AT, in den religionsgeschichtl. Volksbüchern) zu lesen ist. Für die „vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phönikiens" siehe bes.: Karge, Rephaim (Paderborn 1917). Es fällt von da aus manches Licht auf die vorsemitische, vorisraelitisch-semitische und die israelitische Zeit. Wir lernen den Bau der Häuser, der Städte, das Leben, die Gebrauchsgegenstände kennen, sehen, wie die Einflüsse von Ägypten, Babel, Kreta und Kappadokien, dem Land der Chittiter, sich kreuzen und befruchten, und können so manches aus literarischen Quellen gewonnene Urteil und Bild sei es ergänzen, sei es berichtigen (s. auch: Palästinajahrbuch 1906 ff. Berlin hersg. von Dalman).

Wie die Natur, so ist auch die Lage eines Landes für seine Bewohner und ihre Geschichte von tiefgreifender Bedeutung. Das wissen wir Deutsche aus langer, nicht immer freundliche Gedanken erweckender Erfahrung. Ähnliches erfuhr Israel. Daß sein Land das Verbindungsglied zweier Kontinente war, hat es genugsam spüren müssen. Die Wichtigkeit des Besitzes dieser Verbindung ist uns durch einen blutigen Anschauungsunterricht vor Augen geführt worden. Das Streben der Engländer, mit Palästina den Landweg nach dem Zweistromgebiet und damit ein geschlossenes Herrschaftsgebiet in die Hände zu bekommen, der Wunsch der Türken auf der andern Seite, über Palästina Ägypten wiederzuerobern, beleuchtete deutlich genug, wie wichtig die Herrschaft über dieses Land für die Herren von Ägypten wie auch von dem Zweistromgebiet ist.

So war's auch in alten Zeiten. Sobald die Ägypter zu einem festeren Staatswesen zusammengeschlossen sind, greifen sie herüber nach Kanaan, versuchen dies Land – nicht ohne Erfolg – in ihre Botmäßigkeit zu bringen. Sobald aber anderseits in Kleinasien oder im Zweistromgebiet größere Reiche entstehen, schicken auch sie sich an, die Hand auf Kanaan zu legen, so die Chittiter aus dem Herzen Kleinasiens (Kappadokien), so die Assyrer, so später die Babylonier und Perser. Die Bevölkerung Kanaans wurde dadurch in vorhebräischer und hebräischer Zeit aufs lebhafteste in den

politischen und kulturellen Kampf dieser Mächte hineingezogen. Schon die kanaanäische Kultur ist eine Mischkultur, viel mehr noch die altisraelitische.

3. Fremde Kultureinflüsse. Es gilt also sich auch mit diesen fremden Kulturen etwas vertraut zu machen. Ungnad-Greßmann haben in ihrem zweiteiligen Werke: „Altorientalische Texte und Bilder" (Tübingen 1909) eine vortreffliche Zusammenstellung des Wichtigsten aus ägyptischer, babylonisch-assyrischer Kultur geliefert, in der man das in Frage Kommende bequem beieinander findet. In einer Reihe von preis- und lesenswerten Heften hat außerdem die Sammlung „Der alte Orient" (Hinrichs, Leipzig 1900 ff.) eine Reihe von Einzeldarstellungen des Lebens und der Geschichte des alten Orients nach allen Seiten hin geliefert, die allgemeinverständlich gehalten und recht empfehlenswert sind. Wer etwas Genaueres erfahren will, mag für Ägypten die „Geschichte Ägyptens" von Breastad-Ranke, die „Religion der Ägypter" von Erman, für das Zweistromgebiet die „Keilinschriften und das AT" (KAT) von Eberhard Schrader, in letzter (3.) Auflage von Winckler und Zimmern, oder die von Schrader begonnene und von anderen weitergeführte Keilinschriftliche Bibliothek (KIB) zurate ziehen. Allerdings ist zu KAT[3] (Berlin 1903) zu bemerken, daß der erste Teil von Winklers Hand oft mehr Hypothesen als Tatsachen bietet und gar sehr der Nachprüfung bedarf. Dasselbe gilt von den Werken von A. Jeremias (Das AT im Lichte des alten Orients, Leipzig 1904 ff.; Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913). Dagegen will die Keilinschriftliche Bibliothek mit ihrer Umschreibung, Übersetzung und Auslegung der geschichtlichen, poetischen, gesetzlichen Texte Assurs und Babels dem Nichtassyriologen den Zutritt zu Quellen und damit ein selbständiges Urteil ermöglichen (Berlin 1889 ff.).

Daneben kommt mehr und mehr auch das Chittitische in Betracht. Die Chittiter, die ihren Hauptsitz in der Mitte von Kleinasien (Kappadokien) hatten und deren Denkmäler Winckler zuerst einer wissenschaftlichen Durchforschung unterzog (Mitteil. der deutsch. Orient-Gesellschaft Nr. 35, 1908), haben sich mit den Ägyptern um den Besitz Kanaans gestritten und in vorisraelitischer wie auch israelitischer Periode nach Kanaan hineingewirkt. Je mehr die dort gefundenen Denkmäler und Schriften dem Verständnis erschlossen werden, um so mehr darf man auch von daher Bereicherung unserer Kenntnis des kanaanäischen israelitischen Lebens erhoffen (vgl. die Zusammenfassung von Eduard Meyer, Reich und Kultur der Chittiter, Berlin 1913).

Über die ägäische Kultur, die in Kreta ihren Brennpunkt hatte, und von da auch bis nach Palästina gewirkt hat, unterrichtet man sich am besten aus Eduard Meyer, Geschichte des Altertums I, 2 (1909) 688 ff. oder aus Lichtenbergs Bändchen „Die ägäische Kultur" (aus der Sammlung „Wissenschaft und Bildung" von Quelle und Meyer in Leipzig [2] 1918).

Von den Darstellungen der israelitischen Geschichte aus neuerer Zeit sind hervorzuheben: 1. das gründliche Buch von Stade (Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1887 f.), 2. das glänzend geschriebene Werk von Wellhausen (Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin [6] 1907 ff.), 3. Guthe,

Geschichte des Volkes Israel [3]1914. Umfangreicher ist das zweibändige Werk von Kittel, Die Geschichte des Volkes Israel [2]1909 und 1911, das auch die vorisraelitische Zeit Kanaans behandelt und die anthropologischen, und archäologischen Forschungen ausführlich berücksichtigt.

Erstes Kapitel: Die vorisraelitischen Bewohner

§ 9. Die Nichtsemiten

In welche Zeit wir den Menschen der älteren Steinperiode in Palästina zu setzen, wie wir uns sein Leben und Treiben des Näheren zu denken haben, ist noch ganz ungewiß. Es hat das für unsre Zwecke auch wenig zu besagen. Von da bis zu den Israeliten führt ebensowenig eine Überlieferungskette irgendwelcher Art wie von dem Träger des Neandertalschädels oder dem Bewohner bei den Muschelabfallhaufen in Dänemark zu den heutigen Gliedern der germanischen Völkerfamilie. Anders liegt es vielleicht mit den Menschen der jüngeren Steinzeit, wie man sie in der untersten Schicht von Gezer, Megiddo und anderswo nachgewiesen hat. Diese sind doch mehr greifbar. Manche ihrer Gewohnheiten, Anschauungen mögen sich auf die vorisraelitischen Semiten und die Israeliten vererbt haben. Sie waren der Hauptsache nach Ackerbauer, verstanden ihr Getreide mit Feuersteinsicheln zu schneiden, ihr Öl zu pressen und in ziemlich roh mit der Hand geformten Tongefäßen zu bewahren. Auch fanden sie wohl schon die Stellen heraus, die für das Hausen und den Verkehr von Wichtigkeit waren. Hier schlossen sie sich zusammen, bildeten Dorf- und Stadtgemeinden und suchten sich durch eine Art ursprünglicher Anlagen zu schützen. Mit festen aus Bruchsteinen und Erdmasse gemischten Mauern umgürteten sie ihre an Quellen oder Flüssen angelegten Häusergruppen und gewannen also Schutz gegen Überfälle und Räubereien. Ihre Hütten oder Höhlen, in denen sie wohnten, erhellten sie sich mit alten Tonlampen, ihre Werkzeuge stellten sie sich zuerst durch Schlagen, dann durch Schleifen und Glätten aus Stein – meist Feuerstein – her, wie man sie noch in nicht geringer Zahl in Sammlungen zu Jerusalem, vor allem in der des Klosters Notre Dame daselbst sehen kann. Sie mögen sich auch durch Zusammenschluß zu größeren und schwierigen Werken aufgeschwungen haben, wenn anders ein großer Tunnel in Gezer und die unterirdische Zisterne, zu der er führt, von ihnen hergestellt wurde. Auffallend ist, daß wir in dieser „Zisterne" das älteste Krematorium der Welt vor uns zu haben scheinen. Danach hätten diese Menschen ihre Toten nicht begraben, sondern verbrannt. Schon das, aber auch ihre leibliche Beschaffenheit, soweit man nach Skeletten urteilen kann, führt zu der Annahme, daß wir es bei ihnen nicht mit Semiten zu tun haben. Sie scheinen im Durchschnitt viel kleiner gewesen zu sein wie die Semiten. Man hat auf sie auch die vielen Steindenkmäler zurückgeführt, die sich durch das ganze Land hin verfolgen lassen. Es handelt sich da um sogenannte Dolmen, d. h. aus fünf Steinblöcken oder -platten gebildete mächtige Gräber, Kromlechs, d. h. um heilige Steinkreise und

Menhire, d. h. um einzelne mächtige Steine, die auch irgendeinem heiligen Zwecke gedient haben müssen. Diese wären dann von den Kanaanäern, später von den Hebräern übernommen und nach ihrem Geschmack gedeutet worden. Ebenso führt man auch kyklopische d. h. aus riesigen Steinblöcken zusammengefügte Mauern, desgleichen die sog. Königsstraßen, uralte Steinstraßen, auf dies Volk zurück, ob mit Recht ist allerdings recht zweifelhaft. Da man nun in Anlage und Ausführung gleiche Denkmäler in großer Fülle bei Völkern der indogermanischen Gruppe kennt, bei diesen auch Leichenverbrennung vorfand, glaubte man wohl hier einen Absenker dieser Volksfamilie erkennen zu müssen, die bei den Wanderungen der Indogermanen durch Kleinasien bis Indien hinaus hierher versprengt waren. Doch ist das wohl kaum zutreffend. Indogermanen stehen hinter den Semiten im Durchschnitte an Körpergröße nicht zurück. Haben sie die Steindenkmäler hierher gebracht, dann doch nicht die Sitte der Leichenverbrennung, denn beides steht im Gegensatz zu einander. Wer den Toten Dolmen errichtet, will ihren Leib möglichst bewahren, die bei ihm zu findende Seele ehren, während der Leichenverbrenner dem Umherirren der Seele im Diesseits ein Ende zu setzen beabsichtigt. Die Indogermanen haben erst viel später wie die alten Bewohner Kanaans die Leichenverbrennung ausgeübt. Sind diese Steindenkmäler wirklich indogermanischer Herkunft, was ja möglich, aber nicht gewiß, so müßten wir ihre Entstehung wohl später ansetzen. Aus literarischen Quellen wissen wir, daß später Indogermanen nach Kleinasien und dann auch wohl nach Syrien vorgedrungen und dort ihre Steindenkmäler und manches andere hinterlassen haben. Eine indogermanische Einwanderung um 3000 für Kanaan anzunehmen, ist doch höchst gewagt. (Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Indogermanen in Kanaan?" in Baudissin-Festschrift. Beihefte z. ZAW 33, Gießen 1918.) Tatsächlich spricht der „jüdische Typus", wie wir ihn schon um 3000 auf ägyptischen Monumenten antreffen, für eine andere Vermutung. Dieser Typus unterscheidet sich merklich von dem echtsemitischen Typ der Araber, steht aber dem assyrischen und armenischen recht nahe. Wie dieser aus der Mischung des semitischen und kaukasischen Geblütes erklärt wird, so mag es in Kanaan ähnlich stehen, dann würde die Bevölkerung der ersten Schicht den aus dem Kaukasus herabgestiegenen Völkern angehört haben. Daher die kleinere Gestalt, daher vielleicht auch die Sitte der Leichenverbrennung. Die Vermischung mit den eindringenden Semiten führte dann zu einem Typ, der sich auch durch das Eindringen der Israeliten nicht verändert hat und uns also als jüdischer Typus bekannt ist.

§ 10. Vorisraelitische Semiten

1. Die Einwanderung. Natürlich ist das nicht so zu denken, als ob das ganze Land zuerst von Nichtsemiten bewohnt war, dann in seinem ganzen Umfange von Semiten besiedelt ward. Es wird vielfach ein Nebeneinander, dann ein Mit- und Ineinander anzunehmen sein, doch so, daß die Semiten allmählich die Oberhand gewannen. Das ist auch nicht zu verwundern, denn die Semiten werden aus dem Schoß der syrisch-arabischen

Wüste immer neue Scharen herbeigelockt haben, während eine Verstärkung von seiten der Kleinasiaten zwar auch wohl noch weiter stattfand — man denke an Züge der Chittiter etwa um 1700 —, doch nicht so häufig und nicht so dauernd. Das Einzelne liegt noch im Dunkel. Doch ergibt sich auf Grund der ägyptischen und assyrischen Denkmäler sowie der kanaanäischen Ausgrabungen, daß sicher mit zwei größeren Völkerwanderungen der Semiten zu rechnen ist. Die eine mag um 3000 anzusetzen sein und den Verlauf genommen haben, daß ein Teil sich des fruchtbaren Gebiets in Nordbabylonien bemächtigte, das Akkad hieß oder von ihm so genannt wurde: das sind die Akkader, die uns durch den König Sargon I. und Naram-Sin um 2800 bekannt sind, den zwei großen Herrschern, die von hier aus schon den Gedanken einer gewissen Weltherrschaft faßten und in die Tat umzusetzen suchten. Der andere Zweig wandte sich westwärts und bemächtigte sich des anderen die arabisch-syrische Wüste im Westen begrenzenden Fruchtlandes, welches wir Kanaan nennen. Ob sie selbst dieses Land nach sich („Kanaanäer") benannt, oder umgekehrt von dem schon so benannten Lande den Namen hatten, ob gar der Name Kanaanäer von dem Sumerischen herkommt (Ki-en-gi = Flachland, Peiser, orient. lit. Z. 1919 S. 7), läßt sich nicht ausmachen. 1000 Jahre später etwa brach ein aramäisch-arabischer Zweig aus der Wüste hervor und spaltete sich gleichfalls, so daß ein Zug nach Babel abschwenkte, und den Babyloniern eine Bevölkerung und Dynastie brachte, der 'Ammurapi', der bekannte große König und Gesetzgeber von Babel (um 2000), angehörte. Den andern Teil dieser 'Amurru' — so heißen sie — finden wir im Norden von Palästina, wo das Libanongebiet sein Hauptsitz geworden zu sein scheint. Von dort sind diese „Amoriter", wie sie die Bibel nennt, dann aber auch südwärts weiter vorgedrungen. So scheint also eine gute Erinnerung vorzuliegen, wenn das AT die Kanaaniter und Amoriter als Vorbewohner Kanaans nebeneinander nennt und deutlich unterscheidet.

Es ist wohl sicher anzunehmen, daß zwischen diesen zwei Endpunkten noch mancherlei Schiebungen und Strömungen semitischer Scharen statthatten. Die anwachsenden Stämme der Wüste werden immer wieder gegen das Kulturland, sei es im Osten, sei es im Westen, vorgedrungen, immer neue Absenker hinausgeschickt und so eine volle und ganze Semitisierung durchgesetzt haben. Das, was wir nachher von dem Vorstoß der Hebräer (Moabiter, Edoimter, Israeliten) um 1400—1200 vernehmen, was wir von dem Anstürmen midianitischer Beduinenhorden Richt 6—8 hören, was später vom Einrücken der nabatäischen Araber berichtet wird (vgl. Obadja, Maleachi 1), hat sich gewiß, so dürfen wir auch ohne besondere Stütze durch diese und jene Quelle glauben, in gewissen Zeitabständen seit 3000 immer wiederholt. Und einer dieser Schübe ist nun der von Israel. Mit dem hat es der Theologe zu tun. Nur durch ihn wissen wir einigermaßen über einen Teil der Geschichte Kanaans Bescheid. Daß dies aber der Fall ist, verdankt man einzig und allein der Religion Israels, durch die und um derentwillen sich Israel durchgesetzt, behauptet und literarisch betätigt hat.

2. Die politischen Verhältnisse. Die Mischbevölkerung, die wir nach dem oben Bemerkten schon für die vorisraelitische Periode anzunehmen haben, kam gar bald unter die Herrschaft Ägyptens. Das gilt vielleicht schon für die Zeit der ersten Hälfte des vierten Jahrtausends. Jedenfalls werden von da feindliche und freundliche Berührungen nicht aufgehört haben. Fest in Ägyptens Hand finden wir Palästina um 1500. Damals hat der tatkräftige Tutmoses III. das Gebiet bis an den Euphrat und das Amanusgebirge seinem Reiche einverleibt. Aber seine Nachfolger vermochten es nicht auf die Dauer zu halten. Die Chittiter dringen um 1400 – 1300 von Norden in Syrien ein, die Amoriter suchen sich am Libanon durch eine zweideutige Politik, die bald den Ägyptern, bald den Chittitern gegenüber Ergebenheit heuchelt, tatsächlich aber nach Selbständigkeit strebt, mit Hilfe der 'Chabire' zu behaupten, ja auszubreiten. Das alles ersehen wir aus den oben erwähnten Tell-Amarna-Briefen, in denen die kanaanäischen Fürsten zwar Amenhotep III. (1400) und Amenhotep IV. (1360) volle Ergebenheit vorgeben, in der Tat aber – darauf führt schon die innige und wiederholte Treuversicherung – auf baldigen Abfall sinnen. Das, was sie noch an den Pharao bindet, ist die gemeinsame Angst vor den aus der Wüste vordringenden Chabire, unter denen man wohl Hebräer in weiterem Sinne, also mit Einschluß der Moabiter, Edomiter, Ammoniter zu verstehen hat. Von diesen räuberischen, das Land von allen Seiten ängstigenden Beduinenscharen, mit deren Namen 'Chabire' doch das Wort 'ibri (=עִבְרִי) = Hebräer zusammenzunehmen sein wird, gelang es Teilen sich im Gebiet des Ostjordanlandes festzusetzen. Die Ammoniter, Moabiter und Edomiter, mit denen die Hebräer sich näher verwandt wußten, wie aus den Erzählungen der Genesis (Gen 19. 27 ff.) hervorgeht, besetzten einen großen Teil des ostjordanischen Landes bis herunter zu dem älanitischen Meerbusen. Das war nun nicht die Meinung, als die Amoriter sie berbeiriefen. So überzogen sie die Eindringlinge mit Krieg, drängten sie stark zurück und gründeten zwei selbständige Reiche, von denen das eine das „Sichons des Amoriters" im Süden den Arnonfluß, der in das tote Meer fällt, als Grenze und Chešbon als Residenzstadt hatte, während das andere, das Reich des „Og von Baschan" mit den Hauptstädten Ašterot-Karnaim und Edrei vom Jabbok im Süden bis an das Salmon- und Hermongebirge im Norden hin reichte. In ihrer Bedrängnis, so wird mit Recht vermutet, wandten die in Ostjordanien seßhaften Hebräer sich an ihre noch in der Wüste herumziehenden verwandten Stämme. Das gab dann den Anstoß zur Eroberung Kanaans durch die Israeliten. Sie kamen, waren aber nicht gewillt, wieder zu gehen.

3. Soziale und religiöse Verhältnisse. Es war also eine aus Bestandteilen verschiedenster Stämme (Kaukasier, Indogermanen, Chittiter, Semiten) zusammengewachsene, von verschiedenen Kulturen auf das stärkste beeinflußte Bevölkerung, die Israel vorfand und in die es hineinwuchs. Und es ist wohl bemerkenswert, daß der Prophet Ezechiel der Stadt Jerusalem vorwirft, daß ihr Vater ein Amoriter, ihre Mutter eine Chittiterin war

(16, 3). Viele Züge in Israels Charakter, mancherlei Sitten und Gebräuche werden sich aus dieser Vergangenheit erklären.

Es war gewiß eine verhältnismäßig hohe Kultur, die das eindringende Israel vorfand. Schon die Erzählung über das Leben des Ägypters Sinuhe und seine Abenteuer in Palästina, die nach Inhalt und Abfassung in die erste Hälfte des 3. Jahrtausends gehört (vgl. Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder I 210 ff.), läßt uns erkennen, daß man in der Gewinnung von Feigen, Wein, Oliven, von Weizen, Gerste und allerlei Baumfrüchten recht weit war. Man verstand schöne Kleider zu wirken, feine Speisen aus Mehl, Fleisch und Früchten zu bereiten. Die den Ägyptern so erwünschte Gans wußte man auch in Kanaan wohl zu braten. Ja, die verwöhnten Ägypter gestanden den Kanaanäern die Krone in der Backkunst zu, wie man aus der reichen Einfuhr von kanaanäischer Backware nach Ägypten am Ende schließen darf. Das Anfertigen kunstvoller, mit der Drehscheibe hergestellter Gefäße nach fremden, besonders ägäischen Mustern oder auch nach eigener Erfindung, das Bereiten von Waffen, von Pfeilen und Dolchen, von Schwertern und Lanzen, die Fertigstellung von Kriegswagen und Helmen wie Panzern – alles das war wohlbekannt. Das Material für den Bau von Häusern und Mauern wurde besser verarbeitet wie zuvor und sachgemäßer verwendet. Man verstand es, die Städte mit festen, turmbewehrten Mauern zu umgürten, mit kräftigen, für die Verteidigung passend hergestellten Toren zu versehen. Auch vom geistigen Leben wird man nicht gering denken dürfen. Der rege Verkehr mit Ägypten und Babel, mit Chattiland und Cypern hat hier befruchtend gewirkt. Schrieb man um 1400 babylonisch in babylonischer Schrift, so war man imstande, nicht bloß die Schreibstoffe dazu herzustellen, sondern auch die so verwickelte Schrift zu schreiben, die fremde Sprache zu verstehen. Es muß da doch besondere Schreiberschulen gegeben haben. Darauf weist wohl der Name „Schreibstadt" hin (= Qirjat Sepher), den die Israeliten mit einer kanaanäischen Stadt übernehmen. Aber das Schreiben und Lesen lernte man an Texten, die den Schülern vorgelegt wurden. Mit diesen Texten gab man ihnen nun aber auch Teile der fremden Literatur in die Hand. So ist uns eine Lesung der babylonischen Erzählung von Adapa, dem Sohne des Ea, der, vor den Gott Anu beschieden, die Gabe des Lebenswassers und Lebensbrotes abweist, aus den oben erwähnten Briefen von Tell-Amarna erhalten. Es ist gewiß ein Zufall, daß gerade nur diese Geschichte hier geboten wird. Man wird auch andre Mythen, Sagen, Sprüche, Dichtungen der Babylonier und Ägypter, sei es durch schriftliche, sei es durch mündliche Überlieferung, kennen gelernt haben. Daß man auch das Ägyptische verstand, liegt ja bei der Nachbarschaft der beiden Länder auf der Hand, ist aber auch durch die oben erwähnte Sinuhe-Erzählung klar bezeugt. Von den Chittitern und den in Verbindung mit ihnen bis nach Kanaan gekommenen Ariern liegen Beweise dieser Art nicht vor. Aber auch hier ist geistige Beeinflussung, Übernahme von Sagen, Bräuchen usw. nicht bloß zu vermuten. Manches aus dem Sagen- und Märchengut der Israeliten wird über die Kanaanäer,

später auch infolge eigener Berührung, daher entnommen sein. Man darf sich aber natürlich nicht vorstellen, daß die Kanaanäer nur Nachahmer waren. Herrschte im Süden auch wohl mehr der ägyptische, im Norden der babylonische Einfluß vor, so darf man sich Kanaan doch nicht als eine reine Provinz babylonischen oder ägyptischen Einflusses vorstellen, wie man wohl gemeint hat. Die Bevölkerung war begabt genug, aus alledem ein Eigenes zu machen.

Es gibt zu denken, daß eine der folgenschwersten Erfindungen des Menschengeschlechtes, nämlich die Buchstabenschrift, wahrscheinlich den Kanaanäern zu verdanken ist. Mögen sie auch die Anregung zu ihrer Erfindung aus Ägypten bekommen haben: nicht die Ägypter, sondern die Kanaanäer haben diese Tat vollbracht. Als ein Zeichen dieser verhältnismäßig hochstehenden Kultur, und zwar als ein wenig erfreuliches, darf man wohl die böse Entartung in sexueller Hinsicht ansehen. Das war's doch, was den zwar derb, aber gesünder empfindenden israelitischen Nomaden bei den Kanaanäern so unangenehm auffiel. Die Schamlosigkeit Kanaans, des jüngsten Sohnes Noahs, die Päderastie der Sodomiten, die Onanie des Onan (Gen. 38), der als Sohn einer Kanaanäerin kanaanäische Greuel begeht, die in den Augen Jahwes und damit gewiß auch seiner Anhänger den Tod verdiente, alle die Lev 18 und 20 aufgezeichneten Ehe- und Keuschheitssünden gelten ausdrücklich als kanaanäische Sünden. Sie bedeuten eine 'נבלה' (= n^{e}bala), eine „Verruchtheit". Und wenn etwas Derartiges in Israel vorkommt (z. B. Richt 19, 23; 20, 6; II Sam 13, 12), so heißt es „nicht sollte das in Israel geschehen". Man empfindet darin kanaanäische Verkommenheit. Der Kanaanäer mag das als natürlich, ja zum Teil als im Sinne der Götter empfunden haben. So sind die männlichen und weiblichen Tempelhuren, von denen wir ja auch im AT hören, gewiß nicht israelitischer, vielmehr kanaanäischer Herkunft (I Kön 14, 24). Schon daß sie von Israel übernommen, ja im Tempel von Jerusalem bis in die Zeit des Josia (621; II Kön 23, 7) geduldet wurden, zeigt, wie stark der Einschlag kanaanäischer Religion in der Religion Israels war. Darum ist's wichtig, sich eine Vorstellung von dieser zu machen, soweit die Quellen das gestatten. — Da ist nun doch wohl das Erste, daß in einer wesentlich Ackerbau treibenden Bevölkerung auch die Religion agrarischen Charakter trug. Götter und Göttinnen der Fruchtbarkeit, Fruchtbarkeit des Feldes und Gartens, des Viehes und der Menschen sind es, denen man huldigt. Ihnen rauchen die Opfer, ihnen weihen sich die „Gotteshuren", Kedeschen, ihnen feiert man Ernte- und Lesefeste. Im heiligen Quell wohnt die Gottheit, aus heiligem Baum orakelt sie, in heiligem Stein haust sie. Gewiß wird die Religion einfacher auf dem Land wie in der Stadt, gar in den fortgeschritteneren Küstenländern gewesen sein — der Grundzug war wohl derselbe. Die Natur wurde vergottet und durch den Kult verehrt, denn die Religion war Kult. Und wo Legenden entstehen, drehen sie sich auch um die Dinge der Natur, des Zeugens und Wachsens, des Dahinsiechens und Sterbens. Gewiß wird auch Sonne und Mond, so mancher Stern, das Gewitter göttlich verehrt worden sein, und es mag dieser und jener Lokalkult auch mit dem Gestirnkult zusammengewachsen sein. Aber eigent-

lichen Astralkult hatten die Kanaanäer kaum. Götternamen treten auf, besagen aber nicht viel. Mögen sie aus dem kanaanäischen Kreis, mögen sie aus Babylonien oder Ägypten herkommen, sie verschmelzen mit den Lokalgottheiten, was um so leichter war, da man diese einfach „Herr" oder „Herrin" dieses oder jenes heiligen Ortes nannte. Bemerkenswert ist, daß man neben dem Altar einen heiligen Stein (die sog. Massebe) und einen heiligen Pfahl (die sog. Aschera) aufpflanzte. Soviel Städte, soviel Götter könnte man ja sagen (vgl. Jer 2, 28). Aber es ist doch möglich, daß über dem allen sich der Gedanke eines Himmelsgottes erhob. Das wurde durch die Tatsache begünstigt, daß man die Gottheit einfach als Herr (='Baal') anredete. Wie den Katholiken neben den vielen wundertätigen Marien und über ihnen die eine Gottesmutter steht, so konnte das auch hier der Fall sein. Wenn man dem Gott auf der Höhe ('Bama') neben dem Orte opfert, so deutet das doch wohl auf seine Wohnung im Himmel. Von dorther kam Regen und fruchtbare Zeit. Dorthin streckte man betend die Hände. Dorthin stieg der Rauch vom Brandopferaltar, daß die Gottheit den angenehmen Geruch rieche und dem Opfernden günstig gestimmt werde.

Es ist schon möglich, daß das Brandopfer auf eine Entwicklung der Gottesvorstellung bei den Kanaanäern hinweist. Die Gottheit trinkt nicht Blut, ißt nicht Fleisch, wie man zuvor meinte, nur der Opferrauch ist ihr genehm. Diese Empfindung mag zum Brandopferaltar und Brandopfer geführt haben. Desgleichen mag auch der Glaube an eine über allen Einzelgöttern schwebende Gottheit sich erst allmählich durchgesetzt haben. Und es liegt gewiß gar nicht fern, den Anstoß zu einem solchen Glauben in der Religion Amenophis IV., des Herrn auch von Kanaan, zu sehen, der ja eifrig für die alleinige Verehrung des Sonnengottes in seinem Reiche tätig war (so etwa Greßmann in seinem Aufsatz „Hadad und Baal", in der Baudissin-Festschrift Beihefte z. ZAW 33, Gießen 1918, S. 191 ff.). Auf solchen Glauben an ein nicht an diesen oder jenen Ort gebundenes göttliches Wesen, das sich dann aber doch an besonderen Stätten erschlossen hat und wieder erschließen konnte, führt doch das, was wir bei den Patriarchen von der El-Religion vernehmen. 'El', doch wohl der „Starke", „Mächtige", ist, wenn überhaupt, dann viel später, zu einem Eigennamen der Gottheit geworden. Der Ausdruck kann wie 'Baal' doch von jedem göttlichen Wesen gebraucht werden. Und wenn es heißt: an diesem oder jenem heiligen Ort offenbarte sich El, so fließt eben der Baal, der Gott und Herr dieses Ortes, mit El zusammen, ist nur eine besondere Erscheinungsform des El. Verständlich genug, daß den einwandernden Israeliten auch ihr Jahwe mit dem El verschmolz. Es liegt doch eine richtige Erinnerung in der Behauptung der zwei jüngeren Pentateuchquellen, des Elohisten und des Priesterkodex vor, daß die Väter die Gottheit noch nicht mit dem Namen Jahwe anriefen (Ex 3 E), sie als 'El' kannten und verehrten (Ex 6 PC) und erst von Mose an Jahwe huldigten. Die Teile wenigstens, die in dem Lande Kanaan mit den eindringenden Hebräern verschmolzen, haben damals erst den Namen und Kult Jahwes übernommen, ohne damit einen Religionswechsel zu vollziehen. Der El, den sie verehrten, bekam eben

jetzt einen Namen: Jahwe. Das will es doch wohl sagen, wenn wir hören, daß Abraham in Beerscheba' eine Tamariske pflanzte und sie mit dem Namen Jahwes, des 'El 'Olam (d. h. ewiger Gott) benannte. In Beerscheba' war ein dem 'El 'Olam geheiligter Brunn und Quell. Die Hebräer übernahmen diese Heiligtümer und erkannten in dem 'El 'Olam, der hier hauste, ihren Gott Jahwe (Gen 21, 33). Anderseits werden auch die älteren Erzähler (J^1 und J^2) recht haben, wenn sie bei den in Gosen weilenden Teilen schon vor Mose Bekanntschaft mit Jahwe voraussetzen. Sie kamen von Jahwe aus der Wüste. Ihr alter Gott erinnerte sich ihrer und rief sie zu sich in die Wüste zurück. Sie folgten dem Rufe, um ihm an seinem alten Orte Opfer und Feste darzubringen.

Im ganzen wogen doch wohl die freundlichen Züge in der kanaanäischen Religion vor, die dann zum Teil auch in das Bild des strengen und harten Jahwe übernommen wurden. Aber auch grausige Bräuche hatten statt. So das Menschenopfer. Was wir aus dem AT schon wußten, das ist durch die Ausgrabungen vielfach bestätigt: das Menschenopfer spielte in der Religion der Kanaanäer eine besondere Rolle. Bei einem Neubau wurden Kinder über oder unter der Schwelle lebend eingemauert, um so den Hausgott günstig zu stimmen (vgl. auch I Kön 16, 34). Der sogenannte Kinderkirchhof in Gezer scheint doch eine Opferstätte der Kinder gewesen zu sein. Wenn Abram seinen Sohn opfern will, dafür aber auf Jahwes Geheiß einen Widder darbringt, so will der Erzähler dieser Geschichte (Gen 22) seinen Hörern doch wohl sagen, daß Jahwe das Menschenopfer, das man allgemein im Lande für gottgewollt, das demgemäß auch Abram für recht hielt, für sich ablehnt. Tritt bei Babyloniern und Arabern wie bei den Ägyptern das Menschenopfer nur sehr vereinzelt auf, ist es aber bei den Kanaanäern, Phönikern (Puniern), Syrern häufig zu finden, so liegt hier in der starken Betonung dieses grausigsten aller Bräuche wohl ein nichtsemitisches, am Ende gar indogermanisches Erbe vor, das Israel übernahm und bis zur Verbannung nach Babel in seiner Volksreligion bewahrt hat (vgl. Mich 6, 6 f. II Kön 21, 6 ff.). – Aber nicht bloß auf den Höhen ließ man den Opferrauch gen Himmel steigen. Man opferte auch am grünen Baum und an der Quelle und ließ das Blut in die Erde laufen, daß die unterirdischen Götter es genießen möchten, Götter, die wohl auch mit den Geistern der Abgeschiedenen zusammenflossen. Die Körper von diesen begrub man zunächst an dem und unter dem Hause. „Zu den Vätern sich versammeln" heißt also ursprünglich nur an dem Begräbnisort im väterlichen Hause seine letzte Ruhestätte finden. Neben diesem kanaanäisch-israelitischen Glauben finden wir nun aber die Vorstellung von der Unterwelt als dem Aufenthaltsort aller Toten im AT. Auch sie wird nicht altisraelitisch sein. In Kanaan werden die Nomaden Israels diesen vielleicht gleichfalls von Nichtsemiten herstammenden Glauben vorgefunden und sich angeeignet haben. Allerlei Mittel, um die Geister der dorthin Abgeschiedenen zu zitieren, Dämonen zu bannen, Zauber zu wirken, Lose zu werfen, Orakel zu erhalten, waren gang und gäbe. Mit dem Hause, dem Hausgott, der Sippe und Familie hing mancher religiöse Brauch zusammen, der

sich aus dem festen Siedeln des Bauern, aus dem Bauernleben erklärt. Gewiß haben die hebräischen Nomaden Ähnliches auch schon in der Wüste gehabt, aber das, was wir in der Bibel darüber antreffen, hat seine besondere Farbe in Kanaan bekommen und wird so doch wohl mit Recht als kanaanäischer Greuel angesprochen und verworfen (vgl. Deut 18, 10 ff.). Dabei mag nicht verschwiegen werden, daß in der Religion jede fortgeschrittene Stufe auf die verflossene herabblickt und das, was einst legitimer Glaube war, danach als Aberglaube gewertet und verfolgt wird. So mag auch manch altisraelitischer Brauch von den späteren Israeliten als Aberglaube und damit als „kanaanäisch" gebrandmarkt sein, der in der Tat der alten Wüstenreligion entstammte. Aber die große Masse dieser Dinge ist doch wohl dem kanaanäischen Erbe Israels entnommen. Wenn Jesaja (28, 23) die verschiedene Tätigkeit des Bauern, so das Pflügen und Eggen, das Säen und Ernten, das Ausklopfen und Ausdreschen der Frucht auf Unterweisung von Jahwe zurückführt, so hat der alte Nomadengott Jahwe mit all diesem gar nichts zu tun. Er ist ja von Haus aus ein Feind des Bauern und des Bauernlebens: Jahwe hat hier wie auch anderswo, man denke an die Unterwelt, die Zeugung, Geburt u. a. m., die früheren Götter oder Göttinnen, aus ihrem Reiche verdrängt. Auch in Kanaan wird es Götter für besondere Berufe, besondere Tätigkeiten, ja Teile dieser Tätigkeiten gegeben haben. So ist z. B. ein Gott des Tanzes, ein 'Baal Meraqed' belegt. Ihm galten doch wohl die auf phönikischem Boden (Berytus) aufgeführten Tänze der Gottbesessenen, von denen wir in der Erzählung des Ägypters Wen-Amon hören (Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder I S. 266), ihm zu Ehren tanzten doch wohl die „Baalspfaffen" der Eliasage ihren Tanz (I Kön 18, 26 ff.). So wird man auch die Tanzraserei der Propheten, in deren Kreise ein Saul geriet (I Sam 10), als eine ursprünglich im Dienste dieses Baal vollzogene, dann in die Jahwereligion eingeströmte Form des Gottesdienstes annehmen müssen. Wie einen Gott des Tanzes werden die Kanaanäar auch einen des Pflügens, Erntens usw. gekannt haben (vgl. zu diesen „Sondergöttern" Usener, Die Götternamen, 1896 S. 75 ff.). Auch hier ist Israel wie auf allen anderen Gebieten in den kanaanäischen Besitz eingetreten, was gewiß um so leichter war, als trotz aller Zersplitterung eine gewisse Zusammenfassung der einzelnen Göttererscheinungen in dem Himmelsgott vorlag und so das, was ursprünglich von den Einzelgöttern galt, auf den obersten Baal übertragen wurde.

Darf man so der kanaanäischen Religion jener Zeit eine gewisse Einheitlichkeit nicht absprechen, so gilt das ganz und gar nicht von den politischen Verhältnissen. Da herrschte die heilloseste Zersplitterung und Zerrissenheit. Da hielt sich jeder Bürgermeister für einen König und war neidisch auf die Erfolge des Bürgermeisters der Nachbarstadt. Die oben erwähnten Tell-Amarna-Schreiben liefern ein anschauliches Bild von diesen Zuständen. Sie erklären denn auch, wie es kam, daß Kanaan so leicht eine Beute stärkerer Reiche wurde, erklären, wie es der Handvoll Israeliten gelingen konnte, ein Land zu erobern, dessen Bevölkerung ihm an Zahl, auch an Bewaffnung überlegen war.

Zweites Kapitel: Geschichte Israels bis zur Königswahl

§ 11. Die Anfänge Israels

1. Die Entstehung der Nation. Die Anfänge des israelitischen Volkes liegen im Dunkel. Denn was die Genesis uns darüber berichtet, gibt uns die Vorstellung des Israels der Königszeit von seiner eignen Vergangenheit, ist also, wenn es auch mancherlei wichtige Schlüsse zuläßt, nur mit Vorsicht und äußerster Zurückhaltung zu verwerten. So ist es selbst trotz der Tatsache, daß ein 'Jakob-El', ein 'Joseph-El' in Kanaan durch ägyptische Quellen in der Zeit vor der Eroberung belegt ist, immerhin recht zweifelhaft, ob Teile Israels schon vor der endgültigen Eroberung im Lande geweilt haben und dann etwa mit ihren nachkommenden Brüdern verschmolzen sind. Als sicher wird anzunehmen sein, daß ein Teil der in der syrisch-arabischen Wüste, namentlich wohl in den Gebieten der Sinaihalbinsel herumziehenden semitischen Kleinnomaden zeitweise in das ägyptische Grenzland Gosen übertraten, wo sie ihr ungebundenes Hirtenleben, wenn auch unter ägyptischer Hoheit, ruhig weiterführten. Es mag auch richtig sein, daß der Versuch, sie zu Bauarbeiten mit heranzuziehen, als eine Fron hart empfunden und mit der Rückkehr zu den alten Sitzen beantwortet ward. Als Führer tritt uns hier Moses entgegen. Auch an dieser Persönlichkeit und ihrem Werk kann man festhalten. Sein ägyptischer Name (Mose = mesu, d. h. Kind, der Name findet sich von einem ägypt. Statthalter in Äthiopien zur Zeit des Moses, Wiedemann, Orient. Litztg. 1900, S. 173 f.) führt auch wohl irgendwie auf ägyptische Beziehungen, mag er auch von der Wüste und den alten Sitzen seiner Volksgenossen her als Erretter auftauchen. Dagegen muß die Kindheitslegende, die, wie das bei Heldenleben gewöhnlich, spätere Dichtung ist und in wesentlich gleicher Weise bei Sargon von Agade in Babylonien, bei Cyrus, Romulus u. a. a. entgegentritt, für die Frage des Aufenthaltes Mose in Ägypten und seine Erziehung daselbst außer Betracht bleiben (siehe Greßmann, Mose u. seine Zeit, 1913 S. 1 ff.). Nicht in Ägypten, vielmehr hier in der Wüste ist durch Mose der Grund zur späteren Geschichte Israels gelegt worden. Hier mögen sich die aus Ägypten ausbrechenden und trotz der Verfolgung durch ägyptische Krieger in die Freiheit gelangten semitischen Beduinen mit verwandten Horden der Wüste zusammengeschlossen haben. Das, was sie zusammenhielt, war der Glaube an Jahwe, der sich ihnen in der wunderbaren Befreiung aus Ägypten und in der Behütung auf dem Wüstengebiet als ihr mächtiger Schutzgott erwies. Mag auch an der Meinung, daß die Israeliten in dem Aufruf Moses, zur Wüste zurückzukehren, einen Aufruf ihres alten Wüstengottes, des „Gottes ihrer Väter", fanden, etwas Richtiges sein, so führt doch anderes darauf – und das ist ja kein Widerspruch –, daß Moses mit den Midianitern zusammenhing, von dorther Name und Kultus Jahwes übernahm: was Israel in vormosaischer Zeit kannte und ausübte, in Ägypten aber zurücktreten ließ, hielt Midian treu fest und übermittelte es nun an

die Semiten in Ägypten als etwas Neues, das eigentlich doch nicht ganz neu war. Wichtiger als die Frage, woher der Kult stammte, ist die, was Moses aus ihm machte. Dieser Jahwe ward jetzt – trotz aller Einzelgötter und Dämonen, die man in Stamm und Sippe nicht gleich über Bord warf – der gemeinsame Gott aller dieser Stämme, die sich in der Wüste zusammenfanden. Ihre gemeinsamen Angelegenheiten waren Jahwes Angelegenheiten. Die Religion, der Glaube an diesen gemeinsamen Gott war es, durch die hier Moses wie später ähnlich Mohammed die auseinanderstrebenden Kräfte und Interessen der Wüstennomaden zusammenband. Das geschah nun nicht durch einen einmaligen Akt. Moses behauptete sich lange Zeit als Führer des Volkes. Doch schwang er sich nicht zum Häuptling gewöhnlichen Schlages auf, sondern zu einem durch die Religion die Stämme leitenden und regierenden Haupt. Gewiß wird bei seinem Jahwekult noch viel des Zauberhaften mitgespielt haben, wie das namentlich Greßmann in seinem Werke über ihn nachweist. Das ist ja selbstverständlich, anderseits muß er durch die Orakelerteilung im Namen seines Gottes, durch die Deutung der Lose, der „Urim und Tummim" sein Volk zu höheren Zielen geführt haben. Sein Gott ist nicht mehr einfacher Naturgott. Er ist ein auf Gedeih und Verderb mit den Mose anhängenden Stämmen verbundener, ein in der Geschichte dieser durch ihn zu einem Volke zusammengebundenen Nation sich tätig offenbarender, nach bestimmtem Plane frei handelnder Gott. Und der Prophet dieses Gottes war Moses. Was Ex 18 andeutet, mag wohl zutreffend sein: in den Hauptfragen, den Dingen, die das Volk als Ganzes betrafen, gab Mose im Namen seines Gottes den Ausschlag. So steht eine große menschliche Persönlichkeit am Tor der israelitischen Geschichte. Ihre Größe lag in ihrem religiösen Haben und Glauben und dem daraus fließenden, die Volksgenossen fortreißenden Handeln. Bis dahin herrscht im allgemeinen, ziemliche, wenn auch nicht völlige Übereinstimmung bei den Forschern. Im einzelnen aber und über das Einzelne gehen die Meinungen sehr auseinander.

2. **Der Ort des Bundesschlusses.** So herrscht schon in der Frage nach dem Ort des Zusammenschlusses zu dem Bund mit Jahwe und miteinander starke Meinungsverschiedenheit. Man hat den Zug des Volkes von Ägypten unmittelbar nach der Oase von Qadesch gehen lassen und behauptet, wenn es in Ex 15, 25 heiße, „dort (bei Qadesch) gab er ihnen Gesetz und Weisung", so beziehe das sich nicht auf eine schriftliche Gesetzessammlung, sondern auf die „Rechtsprechung vom Heiligtum, die Moses beginnt und die nach seinem vorbildlichen Anfange die Priester und Richter nach ihm fortsetzen" (Wellhausen in seinem für die alttestamentliche Kritik grundlegenden Buche, Prolegomena zur Geschichte Israels, 2. Aufl. S. 364). Hier hielt sich Israel längere Zeit auf, von Jahwe durch Moses geleitet und verwaltet. Von hier aus zog es dann, als dem anwachsenden Volk der Platz zu eng ward, entweder direkt nördlich oder auf dem Umweg über Edom und Moab von Osten her ins heilige Land. Der Zug zum Sinai bedeute eine „Digression". Ursprünglich kam wohl Jahwe vom Sinai zu seinem Volk nach Qadesch, wie das der sogenannte Segen des

Moses (5 Mose 33, 2f.) noch zeige. Danach aber, da man das unschicklich fand, wurde es so umgedreht, daß Israel jetzt von Qadesch zum Gottesberg zog, dort den Bund abschloß und wieder nach Qadesch zurückkehrte. Aber nötig ist diese Annahme wohl kaum. Der „Gottesberg" ist wohl nicht zu weit von Qadesch entfernt zu denken, wo man in dem Ǧebel ʽAraif, „der in bemerkenswerter Gestalt und Größe aus der Wüste hervortritt" (Buhl, Edomiter S. 23 Anm. 1) den Gottesberg – am Ende auch noch seinen Namen ʽChorebʼ wieder finden könnte. Die Schwierigkeit liegt darin, daß jetzt nach den Quellen der Sinai weit von Qadesch entfernt liegt, mag man an den großen Gebirgstock im Süden der Sinaihalbinsel denken oder gar an einen der Vulkane an der westlichen Küste der arabischen Halbinsel denken. Auf diese Lage scheint die Tatsache zu führen, daß Jahwes Erscheinen mit Farben geschildert wird, die einer vulkanischen Eruption entliehen sind. Jahwe wäre also ein vulkanischer Gott gewesen, was ja zu der Tatsache, daß er an diesem Berge seine Wohnung hat, besser passen würde, als wenn man sich ihn als einen doch weniger an einen bestimmten Ort gebundenen Gewittergott vorstellt. Diese – wohl spätere Vorstellung, die vielleicht unter Einfluß des kanaanäischen Glaubens an den Baal, den Herrn des Gewitters aufkam, bildete dann die „Brücke zu der Anschauung, daß Jahwe in geeigneten Fällen, wenn es das Wohl seines Volkes erheischt, seinen Wohnsitz verlassen und den Seinen im Lande Kanaan zu Hilfe kommen kann" (Westphal, Jahwes Wohnstätten, Gießen 1908 S. 17). Vulkane bietet, sagt man, die Sinaihalbinsel nicht. Also, heißt es, werden wir auf den Westen Arabiens, den angeblichen Wohnsitz Midians zu jener Zeit, verwiesen. Da hat man in den zahllosen ʽHarrasʼ, den jetzt ausgebrannten Kratern früher tätiger Vulkane, reichliche Auswahl. Kann man sich nicht entschließen, eine Übertragung vulkanischer Züge auf den einen Berg unweit Qadesch bewohnenden Jahwe anzunehmen (so Guthe, Gesch. d. Volkes Isr. [3] 34; Kittel, Gesch. d. Volkes Isr. [2] I 509f.), so bleibt nur die Auskunft, daß hier zwei ursprünglich unabhängig von einander zu denkende Anschauungen vereinigt wurden, zu der sich namentlich Eduard Meyer in seinem Buche „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme" 1906 S. 60ff. bekennt. Nach ihm ist Moses in Qadesch bodenständig und hat mit dem Sinai nichts zu tun. Das gleiche gilt von den dort hausenden Semiten, den Stämmen Simeon, Levi, Juda, Kaleb. Anderseits haben nun die Israeliten in engerem Sinne, die späteren Nordstämme, keine Beziehung zu Qadesch gehabt. Sie gehören, wie das Kommen der Patriarchen aus dem Gebiet der damals noch nomadisierenden „Ostländer" andeutet (vgl. 5. Mos 26, 5), zu den Aramäern und werden den Gott eines in Arabien zu suchenden und Sinai genannten Vulkanes verehrt, seine Verehrung mit nach Kanaan gebracht haben. Hier mögen beide Ideenreihen zusammengeflossen sein, da es nicht gelang, die eine durch die andere zu verdrängen. – Die Schwierigkeit, hier zu entscheiden, erklärt sich nicht nur aus der Schwierigkeit der Quellentrennung namentlich im Buche Exodus, sondern auch daraus, daß die frühesten Berichte schon nicht mehr die alte unverarbeitete Tradition bieten. Das zeigt sich

nun auch wohl bei der Frage nach der Gesetzgebung. Wie es jetzt liegt, zog Israel unter Moses Führung zum Sinai, um dort die Gesetze zu empfangen. Es ist aber nachweisbar, daß die älteste Erzählung nichts davon weiß. Die Israeliten wollen in die Wüste, um ihrem Gott ein Fest zu feiern (II Mos 5, 3; 12, 31 u. ö.). Das geschieht. Sie bleiben nun aber weiter in der Wüste und erkennen in diesem Gott ihren gemeinsamen Gott, mit dem sie unter des Moses Vermittlung einen Bund schließen. Dabei ist ein formulierter Vertrag, eine Bundesgesetzgebung wie die Späteren, die hier verschiedene Gesetzgebungen jüngerer Zeit angebracht haben, uns glauben machen wollen, durchaus nicht nötig.

§ 12. Die Eroberung Kanaans

1. Die Richtung des Zuges. Daß die Wüstennomaden in das nächstgelegene Kulturland drängten, ist nicht wunderbar. Das hatte man schon öfters in Kanaan erlebt; die Israeliten sollten später derartiges auch selbst noch erfahren. Fraglich ist nur, auf welchem Wege, auf welchen Anlaß hin sie einzogen, und ob wir es mit einer oder mit verschiedenen aufeinander folgenden Wanderungen zu tun haben. Da die Quellen vielfach miteinander in Widerspruch scheinen, auch zum Teil überhaupt versagen, ist man zumeist auf Vermutungen angewiesen. Gegen die überlieferte Anschauung, daß Josua nach des Moses Tod das aus zwölf Stämmen bestehende Gesamtvolk bei Jericho über den Jordan führte und daselbst ein festes Lager zu Gilgal errichtete, von dem aus er nicht bloß Jericho und Ai eroberte und zerstörte, sondern auch die Eroberung des Westjordangebietes unternahm, hat man mancherlei Bedenken geltend gemacht. Einmal ist es fraglich, ja höchst zweifelhaft, ob die zwölf Stämme je zu gleicher Zeit bestanden haben. Benjamin wenigstens, zu deutsch „der rechts", will sagen südlich von Ephraim Gelegene, wird vielfach als ein erst in Kanaan sich von Ephraim trennender, dort zu einem Stamm ausbildender Stammesteil Ephraims aufgefaßt, wie denn von Rahel, die doch wohl mit dem Stamm Ephraim gleichzusetzen ist, berichtet wird, daß sie Benjamin erst in Kanaan gebar (I Mos 35, 16ff.), und zwar dort, wo das Gebiet Benjamins zu suchen ist. Ebenso erklärt sich die Tatsache, daß die Sitze des Stammes Ascher schon lange vor der israelitischen Einwanderung unter dem Namen Ascher entgegentreten (W. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, 1893 S. 236ff.), am einfachsten daraus daß israelitische Splitter mit alten Bewohnern von Ascher verschmolzen und zu einem Stamm mit dem Namen Ascher wurden. Somit hätte auch dieser Stamm sich erst nach der Eroberung gebildet. Weiterhin ist es auch ungewiß — eine Pentateuchquelle legt diesen Zweifel nahe — ob Josua den Fall von Jericho überlebt, also das Westjordanland durch die eine Schlacht im Süden bei Gibeon, die andere im Norden am Merom-See für Gesamtisrael unterworfen habe. Danach gab es ein Gesamtisrael, das Josua nach unseren Quellen zum Herrn von Kanaan gemacht haben soll, überhaupt nicht. Vielleicht ist nicht einmal anzunehmen, daß er die Haupt-

stämme (Joseph) bei der Eroberung geführt hat. So gehen denn die Meinungen stark auseinander. Einige Forscher glauben, daß Moses und der Stamm Levi auf das engste zusammengehören. Levi saß wie Moses in Qadesch. Von dort rückte er in Gemeinschaft mit Juda und Simeon nordwärts vor (so Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 406 ff.). Andere meinen, daß nur der Stamm Levi in Qadesch war, und daß die Leastämme (Ruben, Simeon, Juda, Isaschar und Zebulon) sich in Kanaan aus diesem Mutterstamm abgelöst hätten (so Steuernagel, Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan, 1901 S. 11 ff.). Danach hätte sich das israelitische Volk erst im Lande Kanaan gebildet. Dort trafen sich die arabisch-edomitischen Südstämme mit den vom Osten über den Jordan eindringenden aramäischen Nordstämmen, die man vornehmlich mit dem Namen Joseph (= Ephraim und Manasse) bezeichnet. Diese wären bei ihrem Hin- und Herziehen in der syrisch-arabischen Steppe auch zu den Vulkanen der arabischen Wüste gekommen, wo sie an einem Berge mit Namen Sinai lagerten und den Gott des Berges, den man 'Jahwe' nannte, verehrten. Bei Verlassen dieses Berges stellten sie sich ein Heiligtum her, das ihnen die Begleitung ihres Gottes verbürgen sollte. An Stelle des unbeweglichen Thrones auf jenem Gottesberg trat ein beweglicher Thron, die sogenannte „Jahwelade", später irrig auch „Bundeslade" genannt, weil man meinte, die Tafeln des Bundes, d. h. des Zehntwortes, seien in dieser Lade niedergelegt worden. Es handelt sich da um einen besonders heiligen Gegenstand, mit dem man den „Jahwe Ṣebaoth", wie man den Gott des Sinai benannte, bei sich zu haben glaubte. Ob das nun irgendwie „göttliche" Steine, ein Gottesbild, ein Fetisch gewesen ist, die in der Lade lagen, oder, was doch wohl das Wahrscheinlichste, ein kastenförmiger Sitz, auf dem die Gottheit – den Menschen nicht sichtbar – Platz nahm, wann und wo es ihr beliebte, steht dahin (siehe Reichel, Über die vorhellenischen Götterkulte 1897 S. 23 f., Meinhold, Die Lade Jahwes, Rhein. Arb. a. d. wiss. Prediger-Verein 1900 S. 1 ff.). Jedenfalls glaubten die Israeliten, in der Lade Jahwe selbst bei sich zu haben. Die Kerube, die in Verbindung mit der Lade genannt werden – „Jahwe der auf den Keruben Thronende", heißt es I Sam 4, 4; II Sam 6, 2 – beweisen nicht, daß das Heiligtum erst in Kanaan entstanden oder von den Kanaanäern übernommen ist, weil die Hebräer erst hier mit Keruben bekannt geworden wären. Ursprünglich hat nämlich die Lade mit den Keruben kaum etwas zu tun. Durch die Niederstellung in dem Tempel zu Jerusalem mit seinen Keruben kam sie erst mit diesen in Berührung. Tatsächlich spricht nichts dafür, aber alles dagegen, daß sie erst in Palästina zu dem Jahweheiligtum der Israeliten wurde. (Gegen Dibelius, Die Lade Jahwes, 1906 S. 111 ff.; Westphal a. a. O. S. 55 ff.) Die Lade hat aber zuerst und vornehmlich ihren Sitz im Stamme Joseph (so zu Gilgal bei Sichem, so in Silo). Mit diesem Heiligtum ist nun aber Moses selbst, wie seine Nachkommen (die Eliden), in engster Verbindung; auch scheint die Mitnahme der Gebeine Josephs durch Mose sowie seine enge Beziehung zu dem Ephraimiten Josua mehr für ephraimitische wie levitische Herkunft des israelitischen Religionsstifters zu

sprechen. Anderseits ist doch gerade mit Mose die Erzählung von der Befreiung aus Ägypten verbunden, ist doch gerade Joseph, der Stammvater von Ephraim und Manasse, als Gefangener in Ägypten in der israelitischen Sagenüberlieferung festgehalten, so daß man sich schwer wird entschließen können, die Hauptstämme des kanaanäischen Israel (Ephraim und Manasse) erst in Kanaan mit der Mose-Tradition von Qadesch und der Erzählung von der ägyptischen Not und Erlösung bekanntwerden zu lassen.

Auch etwas anderes scheint noch gegen die Vermutung zu sprechen, als sei ein Teil der Stämme von Qadesch direkt nördlich gezogen, der andere, vom Sinai kommend, habe sich mit jenem in Kanaan vereinigt und damit sei es auch zu einem Zusammenfluß der Qadesch- und Sinai-Überlieferung und -Religion gekommen. Die Erzählung Gen 34 von dem heimtückischen Überfall Sichems durch Simeon und Levi spiegelt doch wohl Reibungen und Kämpfe bei der Eroberung wieder. Auch läßt Richt 1 die Eroberung des Südlandes von Nord nach Süd und nicht umgekehrt vor sich gehen. Da müßte man vom Standpunkt obiger Annahme erst ein Vordringen der Qadeschstämme vom Süden bis nach Sichem, danach wieder ein Zurückweichen zum Südgebiet annehmen, was nicht gerade sehr wahrscheinlich ist. Wohl möglich, daß Unterteile Judas, wie Kaleb, Jerachmeel, Qajin vom Süden nordwärts vordrangen, sich dann an den von Osten oder Norden heranziehenden und in ihrem Nachbargebiet ansiedelnden Stamm Juda anschlossen und zu Judäern wurden. In dieser Einschränkung mag es zutreffen, daß Teile der Südstämme unmittelbar von der Sinaihalbinsel in den Negeb, die südjudäische Steppe, hinaufgezogen sind. Von der Hauptmasse aber ist anzunehmen, daß sie vom Osten, über den Jordan her, gekommen ist.

2. Die Art der Eroberung. Aber auch da entstehen Fragen mancherlei Art. Haben sie in einem Stoß das Land erobert, oder sind verschiedene teils friedliche, teils kriegerische Unternehmungen zu vermuten? Wellhausen (Israelitische und jüdische Geschichte [4], S. 15) und ihm folgend Guthe (Geschichte des Volkes Israel [3] S. 58ff.) und a. a. denken sich die Sache also, daß die von Moab gegen die Amoriter zu Hilfe gerufenen Hebräer nach Überwindung dieser und Zerstörung ihrer Reiche sich zunächst nördlich des Arnon setzten, dann aber unter des Josua Führung unweit Jericho den Jordan überschritten und dort zu Gilgal ein festes Lager aufschlugen. Von hier zog nun zuerst Juda und Simeon aus. Sie wenden sich nach Sichem. Ein Mißerfolg daselbst (Gen 34; 49, 3ff.) bewegt sie, sich weiter südwärts zu wenden und das Südgebiet (Simeon, Judäa) in Besitz zu nehmen. Ein zweiter Vorstoß von Gilgal erfolgte von seiten des Stammes Joseph, der Jericho und ʿAi zerstörte, Bethel eroberte und durch zwei Hauptschlachten (bei Gibeon im Süden und am Meromsee im Norden) den Eindringlingen die Herrschaft wenigstens über die bergigen Teile des Landes sicherte. Aber auch hiergegen sind mancherlei Einwendungen gemacht worden. Nach Richt 1 schließt Simeon sich Juda zur Eroberung seines „Loses" an. Sie wollen also das judäische Land südlich von Jerusalem in Besitz nehmen.

Das machen sie zur Tat, indem sie zu Bezek, nördlich von Sichem auf der Straße von Sichem nach Beth-Schean den Kanaanäern eine siegreiche Schlacht liefern! Von Gilgal bei Jericho war das nicht der gerade Weg zu den später von Juda und Simeon eingenommenen Sitzen. Darum hat Sellin in seinem Büchlein „Gilgal, ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina" 1917 eine andere Lösung vorgeschlagen. Nach ihm sei der Zusammenfluß der südlichen und östlichen (aramäischen) Teile Israels in dem Ostjordanland erfolgt. Von hier aus seien sie bei Adam über den Jordan gezogen und weiter bis Sichem vorgerückt. In einem Lager vor Sichem, genannt Gilgal, schließt Josua sie feierlich zu einem Bund zusammen. Von hier aus geriet Simeon, Levi (Gen 34) und Juda (Richt 1) in Kampf mit den Einwohnern. Sie werden südwärts gedrängt. Joseph aber behauptet sich, schiebt sich nach Silo und Bethel vor, ohne dabei Gilgal preiszugeben. Die Sage von der Eroberung Jerichos, das nach dem Befund der Ausgrabungen zwar einmal um 1500, aber keinesfalls um 1250 durch die Israeliten zerstört worden sei, sowie die von der Vernichtung ʿAis sei später hineingearbeitet und habe dann die Verwirrung zur Folge gehabt, als sei das 'Gilgal' des Josua das bei Jericho und nicht bei Sichem gewesen. Dadurch wurde auch die Jordanüberschreitung nach Jericho verlegt. Tatsächlich sei aber das Gilgal bei Jericho zu einem Lager, von dem man das westjordanische Gebiet erobern und beherrschen konnte, ebenso unpassend, wie das bei Sichem passend.

Wie das sich auch verhalten haben mag — über viele Fragezeichen und Dunkelheiten wird man bei dem Stande der Quellen kaum hinauskommen — jedenfalls fühlen sich die Eindringlinge, mögen sie nun zu verschiedenen Zeiten, auf verschiedenen Wegen oder gleichzeitig und gemeinsam eingezogen sein, den Kanaanäern gegenüber nach Art und Herkunft geschieden, untereinander aber verwandt und zusammengehörig. Das zeigt das älteste Stück hebräischer Literatur, das sogen. Deboralied (Richt 5). Wenn es auch die durch einen kanaanäischen Querkeil von dem übrigen Israel getrennten Stämme Juda, Simeon und Levi (?) nicht erwähnt — ganz klar ist der Grund dieser Nichterwähnung kaum — so nimmt es für alle übrigen Stämme als selbstverständliche Pflicht an, daß sie sich an den Kämpfen Jahwes, will sagen Israels, beteiligen. Es kennt also ein Israel inmitten der kanaanäischen Bevölkerung. Das starke Nationalbewußtsein, welches das ganze Lied durchpulst, zeigt das deutlich genug. Aber der Seele fehlte der Leib, der Nation der Staat. Es ist die Aufgabe der Folgezeit, auch den zu bringen. Die Richterzeit zeigt uns das Ringen um den, die Königszeit das Gewinnen von dem Staat.

§ 13. Die Richterzeit

1. Allgemeines. Obige Bemerkungen zeigen, daß wir es hier weder mit „Richtern" noch mit einem Richten über ganz Israel zu tun haben. Dem Volk waren nicht sowohl Richter wie Helden und Führer im Kampfe nötig. An solche hat man in der Tat zu denken. Die „Richter" waren

Häuptlinge dieses oder jenes Stammes. Wohl konnten sie und ihr Stamm gelegentlich andere Stämme zu gemeinsamem Kampf mit fortreißen; aber war der Sieg errungen, so kehrte jeder wieder in seine Hütte zurück. Auch ist es wohl möglich, daß manche Richter zu gleicher Zeit gelebt und gekämpft haben. Denn von einer Nachfolge im Amt, von einer Zeitrechnung in Anlehnung an die einzelnen Richternamen, wie das die spätere in unser Richterbuch hineingearbeitete jüdische Ansicht ist, kann im Ernst keine Rede sein.

Es zeigte sich bald, daß Erwerben leichter ist als Behaupten. Die Zersplitterung der Kanaanäer in so und so viele kleine Teile, das Nachlassen der ägyptischen Oberherrschaft, die unter Merneptah und Ramses III. ihre Ohnmacht unter hochtönenden Siegesnachrichten zu verbergen suchte, das Zerfallen des chittitischen Reiches im Norden hatten die Eroberung durch eine Schar von Beduinen möglich gemacht. Konnten diese das Gewonnene festhalten? Sie hatten doch zunächst nur der Hauptsache nach das Gebirge in der Hand. Die Täler waren noch in dem Besitze der Kanaanäer, die ihnen an Bewaffnung und Ausrüstung überlegen waren. Dadurch und auch durch die Natur des vielfach zerklüfteten Landes konnte leicht große Zersplitterung, Ohnmacht und schließlich völliges Verschwinden Israels bewirkt werden. Und diese Gefahr drohte. Zunächst vom Lande selbst her.

2. **Sissera.** Mit den ersten Siegen Israels war doch nicht das letzte Wort gesprochen. Hatten die kanaanäischen Kleinkönige durch ihre auf Neid und Eifersucht zurückgehende Uneinigkeit den Fremden das Eindringen leicht gemacht, sie am Ende gar gegeneinander zu Hilfe gerufen, so erkannten sie jetzt, daß ihnen allen von demselben Feinde die gleiche Gefahr drohte. Und so schlossen sie sich wenigstens im Norden zusammen. Es gelang ihnen, Israel schwer zu bedrängen. Kaum wagte man sich auf die Straßen, nur noch Seitenpfade konnten benutzt werden. Der Kultus ruhte, Feste schwanden, ja selbst das tägliche Brot ging aus bei der Störung von Ackerbau und Handel. Und wenn Israel auch über einen Heerbann von 40000 Mann verfügen mochte, so sah und merkte man nichts davon. Weder Schild noch Speer der Hilfe war zu erblicken. Da kam Jahwes Geist mit Brausen daher. Seine Prophetin Debora kündete sein Kommen und rief zum Kampf auf gegen seine und des Volkes Feinde. Ihr Wort zündete, ergriff den Barak des Abinoʿam Sohn, aus dem Stamme Isaschar. War er einst in den Banden der Feinde gewesen, so sollte und wollte er sie jetzt niederwerfen und in Fesseln legen. Das Werk gelang. Isaschar schloß sich seinem Helden und Stammesgenossen an; es halfen Sebulon und Naphtali, Manasse, Ephraim und Benjamin. Mit großer Wucht warfen sie sich auf die im Jisreeltal versammelten Kanaanäer. Deren Pferde scheuten, die Kriegswagen fuhren ineinander. In gewaltigem Gewitter und Platzregen kam Jahwe selbst zu Hilfe. So erschlug, ersäufte das Volk seine Feinde. Ihr Führer eilte, seine Seele zu retten. Aber das Verhängnis nahte. Im Zelte des Cheber, eines in jener Gegend hausenden befreundeten Qeniters, suchte er Schutz und Erquickung. Und während er dort

gierig die ihm gereichte Milch trank, ergriff Jael, des Cheber Weib, einen Schmiedehammer und zertrümmerte seine Schläfe, so daß er vor ihren Füßen entseelt zusammenbrach.

Der Sieg ward verewigt durch ein Lied, das wir Richt 5 haben. Ihm und nicht dem später geschriebenen und weniger zuverlässigen Kap. 4 des Richterbuches sind obige Angaben entnommen. — Mit dem in ihm geschilderten Siege war die Kraft der Kanaanäer wohl für immer gebrochen. Denn um einen Bund der Kanaanäer handelt es sich, das geht aus dem Liede deutlich hervor. Darum ist es kaum richtig, wenn man mit Macalister (The Philistines London 1914, S. 43f.) den unsemitisch anmutenden Namen des Sissera aus dem Philistäischen erklären will. Ein philistäischer König an der Spitze eines gegen die Israeliten gerichteten Bundes der Kanaanäer ist kaum denkbar. Kanaanäer wie Israeliten hatten sich gemeinsam der Philister zu erwehren. Eher mag man an chittitische Herkunft des Namens und der Person des Helden denken. Solche chittitischen Namen finden sich bei kanaanäischen Fürsten genugsam, wie die Tell-Amarna-Briefe lehren.

3. Eglon von Moab und Ehud. War die Gefahr von innen durch diese Schlacht in der Jisreelebene beschworen, so war Israel damit doch noch nicht unbestritten Herr in seinem Hause. Feinde von Südosten, Osten und Südwesten beunruhigten das Volk, mochten sie auch nur durch Raubzüge lästig fallen, einzelne Grenzgebiete tributpflichtig machen oder gar das Ganze ihrer Herrschaft zu unterwerfen trachten. Es ist nicht gesagt, daß diese Nöte und Kämpfe in den verschiedenen Gebieten zeitlich auseinander lagen, sich also folgten: nur die Philisternot wird an den Schluß der Richterzeit zu setzen sein.

Im Südosten griff Moab an. Sein König Eglon verstand es, seine Herrschaft vom Osten des Toten Meeres her bis über den Jordan auszudehnen und Teile israelitischen Gebietes tributpflichtig zu machen. Da ging ein beherzter Mann aus Benjamin, Ehud mit Namen, gewalttätig vor. Er schreckte vor dem Meuchelmord nicht zurück. Der nichtsahnende Eglon wurde von ihm erdolcht. Die von Ehud aufgerufenen Israeliten benutzten die Verwirrung, um die moabitische Herrschaft abzuschütteln und die Moabiter über den Jordan zurückzuwerfen (Richt 3).

4. Gideon und sein Haus. Tiefgreifender und gefährlicher waren die Einfälle von den Midianitern, d. h. von Beduinen der syrischen Wüste, die gern ernteten, wo sie nicht gesät; aßen, wo sie nicht gearbeitet. Es war wie eine Wiederholung des oder der israelitischen Vorstöße; nur daß die Israeliten als Kleinhirten es von vornherein auf Ansiedlung, diese ruhelosen Kamelnomaden nur auf jährlich sich wiederholenden Raub abgesehen hatten. Die Not mag schon schlimm genug gewesen sein. Mußte der Bauer doch sich selbst, sein Korn und sein Vieh in die Höhlen flüchten, um vor diesen Räubern sicher zu sein. Es war vor allem, wie es scheint, das Gebiet von Manasse, das besonders stark zu leiden hatte. Aber die Not stellte den rechten Mann an die Spitze: Jerubbaal (= Gideon), den Manassiten aus dem Hause Abiezer. Bei einem Einfall in die Jisreelebene hatten die Feinde Brüder des Helden, die gleich ihm von königlicher Gestalt waren,

ergriffen und niedergemacht. Da galt es, Blutrache zu nehmen. Mit 300 Mann seiner Sippe folgt er den in die Wüste abziehenden Räubern, überfällt unversehens ihr Lager und erschlägt mit eigener Hand die schuldigen Könige, die er gefangen hatte (Richt 8). Aber damit war die Gefahr nicht vorüber. Noch einmal wälzten sich die Räuberscharen herein gleich einem Schwarm von Heuschrecken.

Und wieder gelang es dem Helden, die Sorglosen durch einen nächtlichen Überfall zu verwirren und gegen den Jordan zurückzutreiben. Hier aber war ihnen die Furt verlegt. Der inzwischen hinzugeeilte Heerbann von Ephraim fing die Flüchtlinge, unter ihnen auch ihre Häuptlinge, ab und machte sie nieder (Richt 7). Also vergaßen die Midianiter das Wiederkommen. Jerubbaal aber, den wir uns trotz Richt 6 von Haus aus als einen Mann von königlichem Ansehen und vornehmem Geschlecht zu denken haben (vgl. Richt 8, 18), vermochte die Früchte seiner Tat zu ernten. Er wird auch im Frieden über die Grenze seines Stammes hinaus als Führer und Häuptling anerkannt, wenn er vielleicht auch den Namen „König" ablehnte (Richt 8, 22). Er versucht, seine Herrschaft durch das Mittel der Religion zu stärken. In Ophra, seiner Stadt, wo schon seit alters eine heilige Terebinthe stand, errichtet er ein Heiligtum mit kostbarem Jahwebild, das doch wohl als Hauptheiligtum seines Herrschaftsgebietes gedacht war. Aber die verheißungsvollen Anfänge eines Königtums in Israel wurden schnell durch die Israeliten selbst beseitigt. Der Tod kam aus des Helden Hause selbst. Gideons Stellung war doch wohl eine rein persönliche, ganz auf ihn selbst begründet. Daß er von seinen Söhnen einen zum Nachfolger bestimmt, erfahren wir nicht. Er mag an eine Herrschaft seiner Familie gedacht haben (Richt 9, 2). Das aber war nicht nach dem Sinne des einen von ihnen, des Abimelech von Sichem. Er kannte keine Scheu vor den grausamsten Mitteln, wenn es galt, die Krone zu gewinnen. Durch die Hilfe seiner kanaanäischen Verwandtschaft in Sichem — seine Mutter war Kanaanäerin — vermochte er mit Gewalt zu nehmen, wonach seine Seele dürstete. Mit eigener Hand schlachtet er seine Brüder in seines Vaters Hause ab und läßt sich in Sichem unter der heiligen Terebinthe feierlich zum König ausrufen.

Doch vermochte er sich nur drei Jahre zu halten. Gerade die Bewohnerschaft von Sichem, der er seine Erhebung verdankte, wollte von seiner Herrschaft nichts wissen. Welcher Grund es auch immer gewesen sein mag, ob Unzufriedenheit des wohl seinerzeit überraschten israelitischen Teils der Stadt, der schließlich dem „Kanaanäer" Abimelech zu dienen keinen Anlaß sah, ob die Enttäuschung aller Bewohner, daß Abimelech Sichem nicht, wie man wohl gehofft hatte, zu seiner eigentlichen Königsstadt gemacht hatte, ob schließlich einfache Raubgier, die sie verleitete, ohne Rücksicht auf die königliche Obrigkeit sich auf gemeinen Straßenraub zu verlegen und sich dadurch in Gegensatz zu der Regierung des Abimelech zu setzen: es kommt zum Bruch. Sichem wird zerstört. Aber bei dem Versuch, das benachbarte, gleichfalls empörerische Tebeṣ zu nehmen, findet Abimelech selbst sein Ende. Ein Weib zertrümmert ihm vom Turm der Burg

inmitten der Stadt, in die sich die Bewohner geflüchtet hatten, durch einen Mühlstein das Haupt, als er mit eigener Hand versuchte, den Turm in Brand zu stecken. Er aber läßt sich noch sterbend mit dem Schwert durchbohren, daß es nicht heiße, er sei von der Hand eines Weibes gefallen. So zerstob das Königtum in Israel, nachdem es kaum begonnen. (Richt 9.)[5]

5. Jephtah. Noch weniger hatte wohl die Herrschaft des Jephtah im Ostjordanland zu besagen (Richt 11). Bedrängt durch die Ammoniter, wissen sich die Bewohner von Gilead nicht anders zu helfen, als daß sie den Mann, den sie vordem von sich ausstießen und so zu einem Räuberleben trieben, nun zu sich zurückrufen und feierlich zu ihrem Haupt zu machen versprechen, wenn es ihm gelinge, Ammon zu schlagen. Jephtah ist siegreich und wird also zum Fürsten in Gilead. Er weiß sich auch gegenüber den unberechtigten Ansprüchen des auf seine Führerstellung eifersüchtigen Stammes Ephraim blutig zu behaupten. Es ist wohl möglich, daß er danach auch mit dem südlichen Nachbarn, mit Moab, in ernste Kämpfe verwickelt wurde. Der Bericht über seine Taten (Richt 11) redet vom Streit bald mit Ammon, bald mit Moab, was am einfachsten so erklärt wird, daß zwei Quellen miteinander verschmolzen wurden, deren eine vom ammonitischen, die andere vom moabitischen Feldzug des Helden erzählt hat (siehe Budde zu Richt 11 in dem Kommentar bei Marti). Beides mag richtig sein. Ein starkes, von Ammon nicht mehr bedrängtes Gilead mußte Moab lästig fallen. Konnte es doch seine Hand auf das umstrittene Gebiet zwischen Arnon und Jabboq legen. Und das war in der Tat Jephtahs Absicht. Er setzte sie in einem erfolgreichen Kriege gegen Moab durch, hatte diesen Erfolg aber — so hören wir — mit einem schweren persönlichen Opfer zu bezahlen. Die einzige Tochter, die dem heimkehrenden Sieger jubelnd entgegenzieht, muß er Jahwe opfern. Bei seinem Auszug gelobte er, das erste lebende Wesen, das ihm bei glücklicher Rückkehr entgegentreten werde, der hilfreichen Gottheit darzubringen. Und das war seine Tochter. Es mag schon sein, daß wir es hier ursprünglich mit einem Mythus zu tun haben. Die Jungfrauen von Mispa, dem Wohnort des Jephtah, mögen alljährlich in die Berge ausgeschwärmt sein und dort den Tod der Frühlingsgöttin beklagt und beweint haben — mancherlei Parallelen aus dem phönikischen, aramäischen, griechischen Altertum legen diese Vermutung nahe. Dieser Mythus wurde mit des Jephtah Geschichte verbunden. Magnetisch zieht ja eines Helden Persönlichkeit Mythen und Märchen, die in seiner Gegend spielen, an. Bei der Verbindung wurde der Mythus zu einer Sage, die Göttin zu einer jungfräulichen Tochter, das Klagen auf den Bergen zu einem Beweinen ihres frühzeitigen Todes in ihrer Jungfrauschaft. Das nötigt nun aber keinesfalls dazu, die Persönlichkeit des Helden selbst, seine Taten und seine Herrschaft mit der Erzählung von seiner Tochter Opferung in das Gebiet des Ungeschichtlichen zu verweisen.

Jephtah ward Fürst im Osten wie Gideon im Westen. Aber auch sein Fürstentum war kaum von langer Dauer. Es starb wohl, wenn die Sage ihm mit Recht nur ein Kind, und zwar ein Mädchen, gibt, mit ihm

dahin. Jedenfalls haben zur Zeit Sauls die Ammoniter wieder die Oberhand in Gilead (I Sam 11). Wenn ihr Fürst Nachasch damals Jabesch hart bedrängte, so setzt das voraus, daß in dem gileaditischen Mispa, wo ja Jephtah nach dem einen Berichte seinen Sitz hatte, kein kraftvoller König mehr saß. Der hätte ja Ammon den Weg nach Jabesch versperrt. Die Bewohner von Jabesch wenden sich in ihrer Not auch nicht an einen Herrscher in Gilead, sondern an das Israel des Westjordanlandes. Daraus ergibt sich, daß es einen „König" zu der Zeit dort nicht mehr gab.

Am wenigsten hören wir aus der Richterzeit von dem judäischen Gebiet. Denn der Richter Othniel, der vom Süden aus Israel gegen die Aramäer im Norden geschützt und danach Gesamtisrael 40 Jahre gerichtet haben soll (Richt 3, 7 – 11), gilt mit Recht als eine ganz ungeschichtliche Persönlichkeit. Der Stamm Juda hatte gewiß damals mit sich selbst genug zu tun: einen Richter für ganz Israel, dessen Arm bis nach Aram hinreichte, konnte es damals gar nicht stellen. Es war schon viel, wenn Juda sich bei der Verschmelzung mit den vom Süden heraufdringenden Geschlechtern der Kalibbiten, Jerachmeelitern, Qenitern, sowie gegenüber den eingesessenen Kanaanäern (Gen 38) selbst behauptete, ja diese schließlich in sich aufnahm und aufsog. Othniel ist ursprünglich ein Geschlecht der größeren qenisitischen Sippe (Richt 1, 14), die erst nach David in Juda aufging.

Juda wird ebenso wie Levi und Simeon von den Eroberungskämpfen schwer erschüttert gewesen sein. Nur daß er nicht wie jene überhaupt aufgerieben wurde. Er ist allmählich wieder erstarkt und hat dann unter David beherrschend in die Geschichte Israels eingegriffen.

6. Simson. Aber aus einem anderen Stamm im Süden wird ein Richter genannt, der zu den bekanntesten und wunderlichsten Figuren des AT.s gehört: der „Richter" Simson. Bei keinem ist dieser Name so ungeeignet. Rechtsprechen war ja Sache dieser Männer überhaupt nicht, am wenigsten aber eines Simson, dessen lose Streiche dem „Recht" doch oft genug stark ins Gesicht schlagen. Aber auch Richter im Sinne von Fürst, Regent ist er nicht gewesen. Von ihm gilt, daß der „Starke allein steht".

Ein Stamm steht nicht hinter ihm. Zwar wird sein Vater Manoah als ein Danit eingeführt. Aber das hat nicht viel auf sich. Mag der Stamm Dan anfänglich im Süden, nordwestlich von Juda, gesessen haben – auch das wird von manchen Forschern bezweifelt – so hat, wenn nicht ganz Dan, so doch wohl seine Hauptmasse schon früh diese südlichen Sitze gegen nördliche in der Nähe des Hermongebirges eingetauscht (Richt 18, 11 ff.). Das Deboralied setzt ihn hier voraus. Da ist zu verstehen, daß Simson auf eigene Hand vorgeht, zu verstehen, daß ihn schließlich nicht die Daniter, sondern die Judäer den feindlichen Philistern ausliefern (Richt 15, 11 ff.). Denn sie, in deren Mitte einige danitische Geschlechter verblieben sein mögen, hatten vor allem unter den wegen der Streiche Simsons empörten Philistern zu leiden. Übrigens verträgt auch die Simsongestalt gar nicht eine Anlehnung an einen Stamm. Es sind Händel, Raufereien und Liebeleien, wie sie von Dorf zu Dorf vorkommen und uns aus den Bauern-

erzählungen genugsam bekannt sind. Die überschüssige Kraft eines Bauernjungen entlädt sich in den verschiedensten Neckereien oft recht wunderlicher Art. Das wird uns hier vorgeführt. Der religiöse Zug, der ab und an auftritt, ist ein dem Ganzen nur leicht übergeworfenes Mäntelchen. Die Simsonerzählung mutet ja wohl wie eine in sich geschlossene Dichtung an. Aber tatsächlich ist sie weder ganz einheitlich — so scheint die Jugendgeschichte später hinzugekommen — noch reine Dichtung. Ein geschichtlicher Kern liegt zugrunde. Das Altertum pflegt die Figuren seiner Dichtung nicht einfach aus der Phantasie zu schaffen. So mag ein Simson wohl in den Grenzraufereien zwischen Philistern und Israeliten eine gewisse Kraftrolle gespielt haben. Und so mancher herrenlos herumlaufende Bauernschwank wird ihm zugeeignet sein. Ob darüber hinaus aber Taten und Züge des Sonnengottes oder des Sonnenheros nach Weise des Herakles in der Simsonsage stecken, wie so manche Gelehrte meinen (Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsychologie II 129 ff.), ob gar das Ganze ein mythischer Stoff ohne auch nur den geringsten geschichtlichen Kern sei (vgl. z. B. Eduard Meyer, Die Israeliten usw. S. 528 f.), ist mehr wie zweifelhaft (vgl. die gute Zusammenstellung von Kalt: Samson, eine Untersuchung des histor. Charakters von Richt 14—16). — Stammeskönigtümer, wie das des Gideon-Abimelech, des Jephtah (noch viel weniger einzelne Simsontaten) hätten Israel auf die Dauer nicht vor der Erdrückung durch fremde Völker bewahren können. Es wäre ihm wie den Kanaanäern gegangen.

7. **Die Philister.** Das zeigte sich deutlich beim Auftreten der Philister. Woher diese kamen, ist nicht ganz sicher. Ob sie unmittelbar von Kreta ausgingen, ob sie, indogermanischem Drucke weichend, ihre Wohnsitze an der Südküste Kleinasiens verließen, um sich neue Gebiete zu suchen, ob — worauf die Bezeichnung der Leibwache Davids mit Krethi und Plethi (= Kreter und Philister?) führen soll — kretische wie kleinasiatische Auswanderer der einen Volksfamilie an der Meeresküste Palästinas Fuß faßten, ist umstritten. Fest steht, daß sie weder zu den Semiten noch zu den Ägyptern in näherer völklicher Beziehung standen, vielmehr aus dem kretisch-ägäischen Völker- und Kulturkreis herkamen. Der Versuch, sich im Nildelta heimisch zu machen, mißlang. Der Pharao wies die unwillkommenen Eindringlinge blutig zurück. So kamen sie nach Palästina. Kein Wunder, daß die Israeliten und Kanaanäer das nicht verhindern konnten. Denn die Fremdlinge waren diesen — das ergibt sich aus dem AT wie aus den Ausgrabungen in ihrem Gebiet — an Kultur, an Bewaffnung, an Kriegskunst überlegen. Dabei bewahrten sie trotz der Zersplitterung in fünf Königtümer durchaus das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit. Schon die Bezeichnung „Philister" im AT für alle die Einzelgruppen der Fremden beweist das. Sie halten auch zunächst an ihrer Eigenart fest, wie sich schon darin zeigt, daß sie die kanaanäisch-israelitische Sitte der Beschneidung nicht übernehmen. Die semitischen Namen ihrer Städte wie Gat, Gaza usf. sprechen nicht dagegen. Mit den Städten haben sie eben die Namen von den semitischen Vorbewohnern übernommen. Es lag in der Natur der Sache, daß sie sich mit der Küste nicht begnügten. Um

sich da zu behaupten, mußten sie versuchen, auch das Hinterland in die Gewalt zu bekommen. Der Versuch gelang. Kanaanäer und Israeliten, die durch gemeinsames Interesse der Abwehr aufeinander angewiesen wurden und darum jetzt ziemlich schnell verschmolzen, wurden fronpflichtig. Das Westjordanland bis in die Jisreelebene hinein ward unterworfen (siehe Macalister, a. a. O. S. 68 ff.). Das war die schwerste Stunde für Israel seit der Eroberung des Landes. Schien es doch, als ob selbst sein Gott dem Dagon der Philister nicht gewachsen wäre. Das Hauptheiligtum Israels in Silo, wo das wohl auf Mose zurückgehende Haus des Eli den Kult des bei der Lade weilenden Nationalgottes leitete, ward zerstört, die Lade selbst und damit Jahwe in einer Feldschlacht gefangengenommen und in die Verbannung nach Philistäa verschleppt. Und wenn es auch zutreffen mag, was die Sage I Sam 4 – 6 berichtet, daß die Philistäer die Lade aus abergläubischer Scheu wieder nach Israel ziehen ließen – an den Verhältnissen selbst ward damit nichts geändert. Kein Wunder, daß die heimgekehrte Lade an Wertschätzung gründlich verlor. Und doch war's der Jahwe allein, der ja vornehmlich bei der Lade zu finden war, von dem man Rettung hoffen durfte. Denn der Glaube an ihn führte und hielt Israel zusammen, und nur in dem Gefühl der Zusammengehörigkeit, nur in dem einheitlichen Zusammenschluß konnte es den Weg zur Freiheit finden. Daran aber hatte es in der Richterzeit doch gefehlt. Aber dies Gefühl allein, das ja wohl zuzeiten Großes vermocht hatte, reichte auf die Dauer nicht aus. Es ist nicht genug, daß wir uns als Deutsche fühlen – und auch daran fehlt es noch oft genug: in der politischen Zersplitterung waren wir und werden wir stets eine leichte Beute unserer Feinde sein. Es fragte sich, ob Israel den Schritt zur Schaffung eines Staates tun würde. Die Not hat es auf den Weg dazu getrieben, und dieser Weg führte zur Freiheit. Der Mann aber, der Israel den rechten Weg wies, war Saul, der Sohn des Kisch, aus dem Stamme Benjamin.

Drittes Kapitel: Das Königtum des ungeteilten Reiches

§ 14. Saul

Als die Bewohner von Jabesch in Gilead gegen die Vergewaltigung durch die Ammoniter Israel um Hilfe baten, war Saul es, der das Volk von der unmännlichen Klage zu männlicher Tat fortriß. Als er vom Pflügen heimkehrte und den Grund des Jammerns vernahm, zerstückelte er seine Pflugstiere mit der Drohung, daß er jedermanns Rinder also töten werde, der sich ihm nicht anschließe zur Rettung der Bewohner von Jabesch. Es war „Jahwes Geist“, der ihn ergriff und von ihm auf Israel übersprang, so daß das große Werk gelang. Nun hatte das Volk wieder einen Helden. Und den brauchte es, vornehmlich gegen die Philister. Es erkennt seine Not und seine Hilfe. Saul wird von Israel in feierlicher Form zu seinem König erkoren. Und was das Volk tat, hießen die geistigen Größen jener Zeit gut. Priester und Seher, wie ein Samuel, handeln mit ihm im

Bunde – ja, die Sage will wissen, daß der Gedanke an das Königtum dem in siegfriedartiger Schönheit und Kraft prangenden Saul erst von dem Seher Samuel in das Herz gegeben sei (I Sam 9). Das mag spätere Ausschmückung sein. Als Saul König ward, befand er sich doch ziemlich in Jahren. Er hatte schon einen heldenhaften Sohn (I Sam 14, 1 ff.). Kap. 11 handelt er auch nicht, weil ihm ein Prophet, sondern weil Jahwe selbst ihm das so eingegeben. Seinem Tun wird der Seher den Segen und die Weihe gegeben haben. Doch bedeutet seine Krönung mehr als nur die Anerkennung für seine mannhafte Hilfe gegen Ammon: man sah in ihm den Mann, der Israel aus Philisterfesseln befreien würde. So faßte es Israel, besonders sein Stamm Benjamin. So faßten es vor allem die Philister selbst. Es kommt – doch wohl sehr bald nach Sauls Erhebung – zum Kampf, in dem Saul, hauptsächlich durch das kühne Vorgehen seines Sohnes Jonathan, siegreich war (K. 14). Doch war das nur der Anfang. Zeit seines Lebens hat er mit den Philistern zu ringen gehabt, wie denn auch sein Feldherr David sich unter ihm in den Philisterkämpfen auszeichnete. Immerhin muß er sich und Israel zeitweise soweit Luft geschafft haben, daß er einen Zug gegen Amaleq unternehmen konnte, der im Süden den Judäern lästig war. Auch hier war Saul siegreich, Doch verfolgte er den Sieg nicht bis zur vollen Ausrottung der Feinde, wie es die strengen Jahweverehrer verlangten. Es mag schon sein, was die allerdings nicht sehr alte Erzählung I Sam 15 berichtet, daß es bei dieser Gelegenheit zu einem Bruch zwischen ihm und diesen Kreisen gekommen ist. Sie fanden, daß es ihm an der entschiedenen Rücksichtslosigkeit gegenüber Israels Feinden fehlte, die der Mann haben mußte, der Israel dauernd aus den Philisterbanden befreien wollte.

Es liegt ein eigener Glanz über den Anfängen des israelitischen Königtums, der nur schwach gemindert wird durch die späteren Darstellungen, als habe sich Israel im Gegensatz zu Samuel und Jahwe einen König gewählt und als sei das Königtum nicht eine Gabe, sondern eine Strafe (Kap. 7–8). Wenn auch der größere Nachfolger David den Vorgänger überschattete, so sehen wir doch, daß Saul im Herzen seiner Untertanen einen Platz hatte, aus dem er schwer verdrängt werden konnte. Seine Diener bleiben ihm treu und gehen nicht zu David über. Ja, die Judäer stehen auf Seite des Saul und nicht ihres von diesem verfolgten Stammesgenossen David; Samuel, heißt es, trug Leid über die Verwerfung des Saul (15, 35), und die Bewohner von Jabesch-Gilead haben ihm seine Rettungstat nicht vergessen, wie ihr pietätvolles Benehmen gegenüber der Leiche des gefallenen Helden beweist (I Sam 31, 11 ff.). Und ein David widmete Saul über den Tod hinaus schöne, ihn selbst wie jenen ehrende Worte.

Saul unterlag im Kampfe gegen die Philister, auch im Tode noch ein Held, der sich lieber ins Schwert stürzte, als daß er es zugab, verwundet in die Hände der Unbeschnittenen zu fallen. Aber er unterlag eben doch, während David glücklicher war. Zu diesem bekannte sich Jahwe, während er jenen im Stich ließ, also verwarf. Augenscheinlich

war man über die Gründe in Verlegenheit. An Jahweverehrung fehlte es bei Saul nicht. Er war bereit, seinen eigenen heldenhaften Sohn Jonathan wegen eines kultischen Vergehens gegen Jahwe zu opfern (I Sam 14, 36 ff.). Eifrig wachte er darüber, daß das Volk nicht das noch blutende Schlachtopfer genieße (K. 14, 33 f.). Die Reste selbständiger Kanaanäergemeinden soll er versucht haben mit Gewalt zu beseitigen (II Sam 21, 1 f.). Dazu trieb ihn der Eifer für Jahwe und sein Volk, wie auch die spätere Erzählung von der Hexe zu Endor von ihm zu sagen weiß, daß er der Zauberei gewehrt habe (I Sam 28, 9). Die wunderliche Erzählung I Sam 13, die ihn darum verworfen werden läßt, weil er mit dem Opfern nicht auf Samuel gewartet habe, der doch über die angegebene Zeit hinaus zu kommen zögerte und durch dies Zögern die Gefahr heraufbeschwor, daß das versammelte Kriegsvolk sich zerstreute, beweist nur, daß man Gründe erfand, weil man sie nicht hatte. Im übrigen beruhigte man sich in alter Zeit schließlich bei dem Willen der Gottheit, die eben tat, was ihr beliebte. Den Menschen stand es nicht zu, darüber zu rechten. Und wenn da Saul ein Geist des Mißtrauens, der Schwermut befiel, so war das eben Schickung, so war das Wirkung eines bösen, von Jahwe auf hin losgelassenen Geistes. Daß er seinen glücklichsten Feldherrn, den er für seine Taten sogar mit der Hand der eigenen Tochter belohnte, verstieß und verfolgte und sich so nicht nur seiner besten Kraft im Kampf gegen die Philister beraubte, sondern auch selbst in der Verfolgung Davids verzehrte, anstatt alles zur Niederwerfung der Philister zusammenzufassen, war den Späteren doch nur als eine böse Schickung Jahwes zu verstehen. Die Schuld — wenn anders hier überhaupt von Schuld geredet werden kann — finden diese Erzähler einseitig bei Saul. Aber man kann schon fragen, ob nicht David und Jonathan Anlaß zu Sauls Verdacht gegeben haben. Zwar die Vermutung, als ob es bei der innigen Freundschaft Davids mit Jonathan auf eine Beseitigung Sauls zugunsten seines Sohnes abgesehen sei, findet in den Quellen kaum eine Stütze (auch nicht in I Sam 22, 7 ff.). Saul selbst scheint auch daran nicht gedacht zu haben. Um Davids willen ist er gegen Jonathan aufgebracht und nicht umgekehrt. Die Parteinahme seines Sohnes für seinen Freund gegen seinen Vater scheint ihm ebenso verwerflich wie kurzsichtig. Sein Mißtrauen richtete sich nur gegen David. Das ist zu verstehen. Seiner Erfolge wegen hatte das Volk den Saul zum König erhoben. Konnte jemand sich größerer Erfolge rühmen, so war Gefahr, daß des Volkes Gunst sich diesem zuwandte. In der Tat hören wir, daß David in Volksgesängen noch über den König Saul gepriesen ward. Was Wunder, daß dieser für sein junges Königtum fürchtete, in der Freundschaft Davids mit Jonathan nur ein Mittel des listigen David erblickte, durch das er den Thronfolger über die dem Hause Sauls und ihm selbst drohende Gefahr täuschen wollte. Durch Stammesinteresse war der Judäer David nicht an Saul und seine Familie gebunden wie Abner, der tapfere Feldhauptmann und Vetter Sauls. Und die Heirat mit der Königstochter mochte gar dazu führen, ihn neben anderen Königskindern als erbberechtigten Thronanwärter erscheinen zu lassen.

So ist das Benehmen Sauls wohl zu verstehen, ohne daß man David solcher ehrgeizigen Pläne bei Lebzeiten des Sauls zu beschuldigen braucht. Sein Vorgehen gegen die Sauliden nach des Königs und Jonathans Tod führt nicht mit Notwendigkeit zu einer solchen Vermutung. Im übrigen hat die Folge der Ereignisse, die zum Sturz der Sauliden und zum Königtum Davids führte, der späteren Geschichtsanschauung Anlaß gegeben, es so darzustellen, als habe Jahwe David schon bei Lebzeiten des Saul zum König für Israel bestimmt (I Sam 16, 1 ff.).

§ 15. David

1. David unter Saul. In der Tat ward dieser der König von Israel, dem kein anderer an Begabung und Erfolgen gleich kam. Schon sein Aufstieg war glänzend. Aus dem jüdischen Bethlehem stammend kommt er als bekannter Held und Sänger an den Hof des Saul. Seine Erfolge sowie seine Art sich zu geben erwarben ihm die Gunst des Volkes und die Liebe der Königstochter. Ja, Saul selbst hielt große Stücke auf ihn. So wußte man es nicht anders, als daß der, den der König zum Obersten seiner Leibwache ernannte, von ihm vor allem treu und höchster Ehre würdig befunden war (I Sam 22, 14 f.). Kein Wunder, daß auch die angesehene Priesterschaft zu Nob durch häufigeres Orakelerteilen, durch Spendung von Eßvorräten an ihn und seine Begleiter in dem Diener den König zu ehren meinte.

Kein Wunder auch, daß eine Schar trotziger Burschen ihm zulief, als ihn Sauls Verfolgung zu einem Freibeuterleben nötigte (I Sam 21, 2; 23 13). Hier nun bildet sich eine Eigenschaft bei ihm aus, die ihn von dem zwar tapferen, aber wohl kaum besonders klugen Saul unterscheidet, das ist seine Klugheit, Besonnenheit und Gewandtheit. Hat sich, wie es scheint, Saul — und das war weder nötig noch richtig — zu eng und einseitig auf seine Familie und seinen Stamm festgelegt (vgl. I Sam 22, 7), so wies er damit David den Weg. Er war ein Held aus Juda. Da war es vielleicht möglich, sich in Juda zum Herrn aufzuwerfen, zumal da Juda bis zu Sauls Zeit sich sehr abseits gehalten hatte und am Ende auch jetzt nicht gesonnen war, sich dauernd einem Könige zu beugen, der sich vornehmlich als König aus Benjamin fühlte und gab. Jedenfalls versucht David, Juda und die sich an Juda anlehnenden Geschlechter zu gewinnen. Während er seine Verwandten nach Moab bringt und sie so dem Griff des Königs entzieht, bleibt er, solange es angängig, in judäischem Gebiet, sicher in der Hoffnung, die Judäer und ihre Mitläufer auf seine Seite zu ziehen. Er schlug für sie die Philister bei Ke'ila (23, 1 ff.), er sorgte für die Sicherheit ihrer weit umherschweifenden Herden und hielt seine Leute in Zucht, daß sie sich nicht an ihnen vergriffen und Hirten wie Herden Gewalt antaten (I Sam 25, 7 ff.).

Durch kluge Eheschließungen sichert er sich Einfluß und Besitz bei den reichen kalibäischen Bewohnern: er heiratete die Achino'am aus dem kalibäisch-jüdischen Jisreel und Abigail, die anscheinend kinderlose Witwe

des reichen Kalibbiten Nabal, mit der ihm auch wohl sein Besitz zufiel. Zwar die Judäer hielten zu Saul, sei es aus Furcht, sei es aus Dankbarkeit für die Rettung aus der Gewalt des von Süden drängenden Amaleq (I Sam 15): David muß in das Gebiet und damit in die Botmäßigkeit der Philister übertreten. Hier nun zeigt sich seine Klugheit und Gewandtheit in glänzendem Lichte. Er weiß die ungeheuren Schwierigkeiten seiner Lage nicht nur zu meistern: er wandelt sie sogar zu Vorteilen um. Wenn ihn Akisch, wohl um Reibungen zwischen seinen Leuten und den Mannen des Davids zu vermeiden, ganz nach dem Süden, an die Grenze des philistäischen Gebiets, verweist, so mag doch auch der Gedanke mitgespielt haben, daß ein David an den nach Israel zuliegenden Teilen Philistäas im Falle des Kampfes für seinen neuen Herrn recht gefährlich werden konnte. Dort im Süden schadete er nichts, da konnte er das Land vor den Einfällen der Nomaden schützen und sich auch durch Beutezüge in das Gebiet der Judäer und der mit diesen verwandten Sippen für die „Undankbarkeit" seiner Landsleute rächen und dadurch dauernd mit ihnen verfeinden. Nichts konnte David gelegener sein als die Verweisung in dies Gebiet. In Siqlag setzt er sich so fest, daß die Stadt von da ab als judäische Stadt gelten konnte. Die Lage wurde aufs äußerste gespannt, als es zur Entscheidungsschlacht zwischen Saul und den Philistern kam. Aber auch aus ihr zog David Vorteil. Das Mißtrauen der Philister, die einen Israeliten und seine Mannen bei ihrem Kampf mit Israel nicht in ihren Reihen haben wollten, war begründet genug. David aber weiß die Genugtuung darüber, daß er durch sie aus einer sehr verzwickten Situation herausgerissen wird, klug zu verdecken. Er gibt sich als äußerst beleidigt über dies Mißtrauen und die aus ihm fließende Zurücksetzung. Und so fühlt sich Akisch ihm gegenüber im Unrecht, traut ihm um so mehr und kommt nicht hinter seine Schliche. Und wenn er ihm sagt, daß David ihm so gut und zuverlässig sei wie ein Engel Gottes, so mag er wohl die Töne mit Absicht etwas hochgegriffen haben. Aber wir sehen auch daraus wieder, daß David auf seine Umgebung einen hinreißenden Eindruck gemacht hat. Daneben benutzte er die ihm gegebene Freiheit zu einem Rachezug gegen Amaleq, das in seiner Abwesenheit sein Gebiet überfallen und ausgeplündert hatte. Dabei schlug er zwei Fliegen mit einer Klappe. Die auch den Judäern lästigen Nomaden bezwang und beraubte er, und schaffte so nicht bloß den Philistäern, sondern auch den Judäern erwünschte Erleichterung. Ja, von der gemachten Beute ließ er seinen Landsleuten bestimmte Anteile zugehen, während er den Akisch mit der Angabe beschwindelte, daß er seine Züge hauptsächlich gegen diese gerichtet hätte. So sichert er sich die Rückkehr in seine Heimat, ohne die Gunst des philistäischen Oberherrn und damit die Erlaubnis zu verscherzen, weiter in seinem Gebiete zu bleiben. Er rechnet also mit allen Möglichkeiten. Und das für ihn Glücklichste trifft ein. Saul läßt sich auf eine Schlacht in der Ebene mit den Philistern ein. Da waren sie ihm wegen ihrer besseren Bewaffnung überlegen. Er fällt wie ein Held. Schwerverwundet fürchtet er noch lebend in Philisterhand zu kommen, fürchtet Gegenstand ihres

Triumphes und ihrer Rache zu werden und stürzt sich in sein Schwert. Auch Jonathan fällt.

Mit einem Schlage hat sich damit die ganze Sachlage geändert. Nichts steht der Wiederkehr Davids im Wege, ja das Volk mußte in seiner Not nach diesem einst so glücklichen Philisterbekämpfer ausschauen. Für ihn selbst war auch kein Grund mehr, seine Heimat zu meiden. Saul war tot, die Macht seines Hauses im Westjordanland gebrochen. Sein Sohn Ischbaal hat in dem ostjordanischen Machanaim seinen Sitz, und wenn er dort zum König auch über das Israel des Westjordangebietes ausgerufen ward, so kann er sein Königtum von den Philistern wohl nur zu Lehn erhalten haben, nur ihr Vasall geworden sein. David wirft sich zum Herrn in Juda auf und macht Hebron zur Hauptstadt. Daß er diese Stadt und nicht Bethlehem, seinen Geburtsort, erwählte, war klug. Hier wie so oft deckte sich der Wille der um Rat gefragten Gottheit mit seiner eignen Meinung. Hebron lag für den Zugriff der Philister wie der feindlichen Jebusiter von Jerusalem nicht so offen da wie Bethlehem. Die Philistäer hatten gegen seine Übersiedelung nach Judäa gewiß nichts einzuwenden. Denn durch den Zwiespalt und den Bürgerkrieg wurde Israel dauernd niedergehalten. Im übrigen mag David auch als Fürst von Juda noch den Philistern tributpflichtig gewesen sein. Er wagte erst die Maske abzutun, als er Herr von ganz Israel geworden war. Und das kam bald, mußte bald kommen.

2. **David als König von Juda.** Die Nachfolgerschaft Sauls lag in den Händen seines Sohnes Ischbaal, der vielleicht noch ein unmündiger Knabe, jedenfalls eine schwache Persönlichkeit war. Israel aber bedurfte eines Mannes. Und das war David. Er wußte, daß seine Stunde gekommen, und handelte danach. Nicht bloß mit Gewalt. Gewiß kam es auch zu kriegerischen Zusammenstößen, zu schweren Bluttaten. Abner hielt zu dem Hause seines gefallenen königlichen Vetters. Aber David hatte in Joab eine gleich tüchtige kriegerische Kraft, einen Mann von Hagens Art, der mit rücksichtslosem Handeln Taten vollzog, die er im Interesse seines Herrn für nötig hielt, selbst wenn dieser vor ihnen zurückschreckte. Er schlug den Abner und sein Heer, und als dieser infolge eines Streites mit seinem Herrn sich anschickte, zu David überzugehen, benutzte er die Gelegenheit, ihn durch Meuchelmord zu beseitigen. Abner mochte ihm selbst ein unbequemer Konkurrent, mochte aber auch seinem neuen Herrn, wie dem alten, ein unzuverlässiger Diener werden. So mußte er fallen, gleichviel auf welche Weise. Ihm folgte sein königlicher Herr Ischbaal. Während des Schlafes ward er von zweien seiner Hauptleute ermordet, die wohl die Unhaltbarkeit seines Thrones einsahen und sich mit der Überbringung des Kopfes von Ischbaal bei David Dank und Lohn zu gewinnen hofften. Die Folgen dieser Taten waren David hochwillkommen, wenn er sie selbst auch als fluchenswert öffentlich brandmarkte; um Abner ließ er eine große Trauerfeier veranstalten und klagte bitter über den Tod eines Helden, der „wie ein Gottloser gefallen sei, ob auch seine Hände nicht gebunden, seine Füße nicht in Fesseln geschlagen waren" (II Sam 3, 33 f.). Den Mördern

des Ischbaal aber zahlte er den verdienten Botenlohn: ihnen ließ er den Kopf vor die Füße legen. So konnte der Verdacht, daß er selbst der geistige Urheber dieser Taten sei, im Volke keinen Fuß fassen. – Mit dem Tode des Ischbaal war für ihn der Weg zur Herrschaft über ganz Israel frei. Gewiß, das Haus Sauls hatte sich vornehmlich auf Benjamin gestützt (I Sam 22; II Sam 3, 31), aber es besaß doch Anhang und Liebe in ganz Israel. Das erfuhr David sofort nach Sauls Tod. Denn als er da Boten nach Jabesch=Gilead sandte, um den Bewohnern dieser Stadt zu danken, daß sie Sauls Verdienste um ihre Rettung nicht vergessen (I Sam 11) und seinen Leichnam trotz eigener Gefahr entwendet und beerdigt hatten (I Sam 31), so erreichte er den ersten Zweck – Anerkennung seines Königtums – nicht; immerhin zeigte er sich als weitschauender Politiker, der sein Ziel fest im Auge hatte und behielt, wenn es auch nicht sofort zu erreichen war. Die Jabeschiten werden sich doch sehr geehrt und dem David von da ab gewogen gefühlt haben. Jetzt, da nach etwa siebenjährigem Ringen die Wage sich zugunsten Davids senkte, werden auch sie mit den anderen Israeliten dem David gehuldigt haben, zumal da ein brauchbarer Thronanwärter aus dem Hause Sauls fehlte. Übrigens hören wir diese ganze Zeit hindurch nichts von den Philistern. Wozu sollten sie sich auch rühren? Die Israeliten besorgten ja ihre Geschäfte. Anders war es, als nach dem Tod des Ischbaal ganz Israel David zufiel.

3. David König von Israel. Schon daß er, ohne sie zu fragen, Hebron verließ und die alte Feste der Jebusiter, Jerusalem, eroberte und zu seiner Residenz machte, konnte ihnen nicht recht sein. Jerusalem in den Händen des israelitischen Königs, das bedeutete die Beseitigung einer Sperrfeste, die Nord= und Südisrael von einander trennte. Die Eingliederung der kanaanitischen Bewohner, die David klüglich schonte und so für sich und Israel gewann, brachte einen nicht unbeträchtlichen Kräftezuwachs. Dazu war dies Felsennest ein starker Schutz gegen philistäische Überraschungen, lag auch mehr in der Mitte von Gesamtisrael wie Hebron und war endlich, als zu keinem Stamm gehörig, für den Sitz eines neuen allen Stämmen gebietenden Königs besonders geeignet. Wenn David sich hier nun seine Burg erbaute, so verlieh er damit seiner Herrschaft gegenüber der des einfacheren Saul einen Glanz, der die Orientalen hinriß und blendete. Dieser schöne Erfolg der Eroberung einer für uneinnehmbar gehaltenen Festung gab David die Gewißheit, daß Jahwe zu dem Ansuchen der Stämme Israels, David soll König von Gesamtisrael werden (II Sam 5, 1–3), sein Ja und Amen sprach. Das zeigte sich ihm nun auch im Kampf gegen die Philister. Ein solcher war jetzt unausbleiblich, denn den Philistern konnte der Zusammenschluß Israels und seine Erstarkung nicht recht sein, David aber mußte das philistäische Joch abwerfen, wenn anders er sich als Führer Israels bewähren, sein Volk stark machen wollte. Und er tat es. War er doch anders zum Kampfe gegen sie gerüstet denn Saul. Aus seinem Aufenthalt in ihrem Land mußte er ihre Art, ihre Bewaffnung, ihre Kriegsführung kennen. So stellt er sich ihnen nicht auf offenem Feld gegenüber, sondern aus Schluchten

und Höhlen, an denen das Land Judäa so reich war, überfällt und überrascht er sie. Der Kampf zog sich gewiß längere Zeit hin. Seine Entscheidung fand er schließlich vor Jerusalem selbst, wo David sie in der südlich der Stadt nach Bethlehem zu liegende Repha'imebene in zwei Schlachten vernichtend besiegte, einmal durch einen unvermuteten Ausfall von seiner Burg her, das andere Mal, indem er sie von einem Hinterhalt aus, wo er sich bei den Bakabäumen verborgen hielt, unvermutet angriff — beides im Einverständnis mit Jahwe, der ihn durch sein Orakel also anwies. Von da ab schwindet die Philistergefahr. David nahm ihnen mit ihren Göttern (II Sam 5, 21) ihre Kraft und Selbständigkeit. Ja, es gelang ihm sogar — und auch das wird als Zeichen seiner hinreißenden Art, die Menschen zu gewinnen, erachtet werden müssen — aus ihnen eine Schar in Not und Tod getreuer Mannen zu werben. Als sein eigener Sohn gegen ihn die Fahne des Aufruhrs entrollte, und ihm so mancher aus seiner nächsten Umgebung den Rücken wandte, hielten Ittaj der Gathite und seine 600 Mann treu bei ihm aus, ob er ihnen gleich volle Freiheit des Handelns anbot. Kein Wunder, daß er danach aus diesen „Krethi und Plethi" seine Leibwache bildete, wie später der französische König aus Schweizern (vgl. II Sam 20, 7. 23; I Kön 1, 38. 44).

Sehr bald zeigte sich, daß Israel in seiner Zusammenfassung den Nachbarn überlegen war. Edom und Moab, Ammon und Aram fühlten Davids Macht, und sandten Tribut, Chiram aber, der König des reichen Inseltyrus, ward sein Freund und erkannte ihn als seinesgleichen an. Ägypten wie das assyrische Reich vermochten in ihrer Schwäche damals das Aufkommen eines kräftigeren Reiches in Palästina nicht zu verhindern. Die Macht der Chittiter aber im Norden war längst zusammengebrochen. Doch darf man sich den Umfang des davidischen Reiches nicht so überschwenglich groß denken, wie es die Juden später wohl getan. Wohl mag er die an Ammon grenzenden aramäischen Gebiete, etwa der Haurangegend, unterworfen haben (II Sam 10, 11 ff.), ob er aber darüber hinaus Damaskus durch Einsetzung von Vögten vollkommen abhängig gemacht (II Sam 8, 6), ja, am Ende Völker bis über den Euphrat hin seine Hand hat fühlen lassen, ist mehr denn zweifelhaft.

War es schon nicht leicht, sich die Herrschaft über ganz Israel zu erringen: schwerer noch schien es, das Errungene zu behaupten. Aber auch das ist David schließlich gelungen. Dabei war er in der Wahl seiner Mittel nicht ängstlich. Solange von Sauls Geschlecht noch jemand lebte, war Gefahr für ihn da, trotzdem er durch die gewaltsame Rückführung der Saulstochter Michal, seiner ersten Frau, sich als erbberechtigten Schwiegersohn seines Vorgängers kundtat. So benützte er eine Dürre und die mit ihr gegebene Teuerung, den Rest der Sauliden unter einem Schein des Rechts, ja von Gottes wegen zu beseitigen. Jahwe, hieß es, zürnte, weil Saul in seinem Eifer den Vertrag Israels mit den Gibeoniten (Jos 9) verletzt hatte, ein Frevel, der nur durch die Auslieferung von sieben Sauliden an Gibeon und durch ihre Opferung vor Jahwe gesühnt werden konnte. Also ging Sauls Geschlecht zugrunde (II Sam 21). Denn es

waren außer einem, dem Mephibaal, dem Sohn Jonathans, den David „um seines Vaters willen schonte," noch sieben Nachkommen Sauls am Leben. Traurig und schaurig das Ende dieses edlen Geschlechts. Und ein ergreifend düsteres Bild ist's, das uns von seinem Endgeschick gemalt wird. Da liegen die Gebeine der Gehenkten in regenloser Sonnenglut am Boden, den Aasgeiern bei Tage, den Hyänen bei Nacht ein willkommener Fraß. Ihren Seelen ward aber der Einlaß in die Unterwelt verwehrt. Ruhelos irrten sie auf dieser Erde umher, solange die Gebeine nicht bestattet waren. Es mag ja sein, daß der Sühneritus es also verlangte. Rispa aber, des Sauls Kebsweib, deren zwei Söhne zu den Gehenkten gehörten, kümmerte sich nicht um den Fluch, der auf den Leichen der also Gerichteten lag. Mit einem Trauergewand deckte sie ihre Gebeine und verscheuchte von ihnen bei Tage die Vögel, bei Nacht die wilden Tiere. Also hielt sie ein halbes Jahr lang treue Totenwacht, bis die Wasser des Himmels sich ergossen und der König selbst eingriff. Er ließ die Gerippe sammeln und mit denen Sauls und Jonathans in einem Familiengrabe beisetzen. Das Gerücht über der Rispa edle Tat konnte dem David selbst schädlich sein. So griff er klüglich ein. Den letzten Sproß aber aus Sauls Geschlecht, der als ein auf beiden Beinen hinkender Mann sowieso unschädlich war, den Mephibaal, Jonathans Sohn, zog er an seinen Hof und Tisch, angeblich, um ihn zu ehren, in der Tat aber um ihn dauernd zu überwachen (II Sam 9).

4. **Innere Wirren.** War er so vor den Sauliden sicher, so erwachte ihm die Gefahr aus dem eigenen Hause. Gegenüber den eigenen Söhnen versagte Davids Klugheit und Rücksichtslosigkeit. Er war zu nachsichtig gegen ihre Schwächen, zu blind gegen die von ihnen drohenden Gefahren. Zu dem Glanz des orientalischen Fürsten gehörte auch ein wohlbesetzter Harem. Das wußte, danach handelte David. Ja, er hatte an seinem Harem noch nicht genug. Seine unbändige Sinnlichkeit verleitete ihn zu dem Ehebruch mit Batscheba', des Uria Weib, und zu der daraus fließenden Tötung ihres Mannes, und legte damit den Keim zu Kampf und Streit in seine Familie, die ja, wie das bei Vielweiberei nicht verwunderlich, von Haus nicht sehr zusammenhielt. Hatte ihn seine Leidenschaft in dem Batscheba'-handel die gewohnte Klugheit vergessen, alle durch Religion und Herkommen gezogenen Schranken mißachten lassen, wie konnte er seinen Söhnen bei ähnlichen Vergehen entgegentreten! Und die Frage kam an ihn heran. Amnon, der Sohn der Achinoam, sein Ältester, an dem seine Seele hing, tat seiner Stiefschwester, der schönen Thamar, Gewalt an, ohne daß der König, dem die Sache zu Ohren kam, Amnon strafte, obgleich er sehr zornig ward. So fühlte sich Absalom, der nächstälteste Sohn und rechte Bruder der Thamar, zur Rache berechtigt, ja verpflichtet. Gelegentlich eines Festes auf seinem Landgut zur Zeit der Schafschur ließ er den auch geladenen Amnon von seinen Knaben niederstoßen. Die Tatsache, daß er zwei Jahre mit der Rache an sich hielt, also nicht in der ersten Leidenschaft losbrach, sondern in kalter und klarer Berechnung vorging, läßt die Vermutung aufkommen, daß er den Vorwand

benutzte, um den ihm im Wege stehenden Thronanwärter zu beseitigen. Ja, man kann fragen, ob er nicht beabsichtigt hat, Vater und Sohn zu ermorden, was nur dadurch nicht zur Reife kam, daß David selbst sich der Einladung versagte. Aufgeschoben war nicht aufgehoben! Zwar zunächst muß er drei Jahre außer Landes. Und auch bei seiner Rückkehr entschließt sich der König, unklug genug, erst nach zwei Jahren zu einer Aussöhnung, die wohl von Davids Seite aus aufrichtig gemeint war. Nicht so von seiten des Absalom. Es ist in seinem Herzen doch nicht bloß ein Stachel verblieben, weil der König den Amnon gar nicht, dagegen ihn, der an Amnon tat, was der Vater hätte tun müssen, so hart mit dreijähriger Verbannung außer Landes, mit zweijähriger vollkommner Ignorierung im Lande bestrafte; seine Gedanken gehen auf Höheres: sich selbst den Thron zu sichern. Hatte er des Amnon Fehltritt klug zu seiner Beseitigung benutzt, so steuerte er nach der Aussöhnung mit dem Vater deutlich auf das Ziel los. Davids Schwäche ließ ihn alles hoffen. Er tritt mit königlichem Pomp auf. Er hielt sich Pferde und Wagen und eine Leibwache von 50 Mann. Wenn sich der in Schöne und Manneskraft blühende Prinz so öffentlich zeigte, wie sollten sich ihm da nicht aller Augen und Herzen zuwenden? Der König ließ dies alles zu. Da konnte Absalom am Ende noch weitergehen! Und er tat es.

Zunächst „stahl er dem König die Herzen der Israeliten". Wenn da jemand kam, um vor dem königlichen Hofe Recht in seiner Sache zu suchen und zu finden, hatte er es schwer genug, überhaupt vorgelassen zu werden. Sicher war es aber, daß er zwar nicht den König, aber den, der ihm der Stellung nach am nächsten stand, den Prinzen Absalom, zu sehen bekam. Und was war das für ein Mann! Er hielt sich nicht in stolzer Abgeschiedenheit wie der alte König. Er fiel dem gemeinen Mann um den Hals und nahm sich seiner Sache an. Ja, wenn Absalom nur König wäre, dann wäre ihm geholfen! So dachte mancher Israelit, und so sollte er denken. – Vier Jahre bereitete Absalom seinen Aufstand vor, danach schien die Frucht reif zum Brechen. In Hebron kam die Verschwörung zum Ausbruch.

Es ist ein Zeichen von der Blindheit Davids gegenüber dem Benehmen seiner Kinder, daß Absalom das vier Jahre lang treiben konnte, ohne daß der Vater ihm dazwischenfuhr. Ja, als Absalom mit der Bitte kam, daß er nach Hebron ziehen dürfe, um dem Jahwe daselbst ein in der Verbannung gegebenes Gelübde zu erfüllen, fragte er sich nicht einmal, warum hat Absalom damit sechs Jahre gewartet? Warum fällt es ihm erst jetzt ein? Arglos läßt er ihn ziehen. – Der Ort war klug genug gewählt. Hier war Absalom geboren. Er galt den Bürgern als einer der Ihrigen, den sie gewiß gern König werden sahen. Hier hatte David sieben Jahre residiert. Die Verlegung seines Hofes nach Jerusalem muß in Hebron böses Blut gemacht haben. Wenn nun auch A b s a l o m wie vordem David in H e b r o n zum K ö n i g gemacht wurde, dann behauptete sich Hebron am Ende dauernd als Krönungs- und Residenzstadt. Aber auch andere Kreise in Judäa wie in Israel waren mit Davids Regierung unzufrieden: das ist noch kein Zeichen

für ein schlechtes Regiment. Gewiß, nach dem glänzenden Aufstieg in der ersten Hälfte seiner Regierung wird die verhältnismäßig größere Ruhe und Alltäglichkeit seines Regententums und -lebens der späteren Jahre ziemlich abgefallen sein. Und es fanden sich Kritiker genug, die, sei es mit Recht, sei es mit Unrecht, zu mäkeln hatten. Mit Recht. Mancherlei war vorgekommen, was man nicht guthieß. So trauerte man in Benjamin dem Hause Sauls noch lange nach und bezeichnete David, den man als den Totengräber der Sauliden ansah, als „Bluthund" und Verbrecher (II Sam 16, 7). War das so ganz grundlos? Auch blieb sein böser Handel mit Batschebaʿ und Uria nicht verborgen; und es ist wohl möglich, daß der Übertritt des Ahitophel, der Davids vornehmster Ratgeber war, zur Partei Absaloms damit zusammenhing. Er mag als der Großvater der Batschebaʿ an dem Geschick seiner Enkelkinder warmen Herzensanteil genommen und die Stunde der Rache ersehnt haben. – Aber auch das Gute rechnete man David zum Bösen an. Wenn er als König und oberster Richter in das Gewohnheitsrecht und die Rechtsprechung der Gemeindeältesten eingriff (vgl. II Sam 14, 7 ff.), so war das gewiß recht und gut, stieß aber nicht wenig Leute vor den Kopf. Die königliche Rechtsprechung und Verwaltung mußte mit dem hergebrachten Tun der Geschlechter in Reibung geraten. Man erkannte in vielen Kreisen hierin nicht einen Fortschritt, wie das doch der Fall war, sondern vielmehr einen Eingriff in die überkommenen Rechte und Gesetze der Geschlechter. – David ließ eine Volkszählung veranstalten. Das war gewiß im Interesse einer gerechten Steuerverteilung und Aushebung zum Heeresdienst durchaus geboten (II Sam 24). Aber an dem Aberglauben der Seinigen, dem auch er schließlich erlag – war er doch, scheint es, am Ende selbst der Meinung, daß eine damals gerade auftretende Pest ein Beweis sei, wie sehr Jahwe über dies sein Vornehmen zürne – sehen wir, wie er sich durch mancherlei nötige und wünschenswerte Regierungsmaßnahmen mißliebig machte und machen mußte, weil er an manch alten „heiligen" Brauch rührte. Alle diese mit Recht oder ohne Recht Unzufriedenen finden in Absalom ihren Mittelpunkt. Überraschend groß ist die Zahl der Anhänger Absaloms, erstaunlich klein die Schar der Getreuen Davids. Aber in dieser plötzlichen Not zeigt David, daß er noch vollkommen im Besitz seiner geistigen und physischen Kräfte ist. Er hat noch den klaren Blick für die Dinge und den festen Willen für das rechte Handeln. Jerusalem konnte er nicht halten. Denn außer der Leibwache der Philister und seiner Heldenschar hatte er niemand zur Hand. Kurz entschlossen verläßt er die Stadt mit allem, was sein war. Nur seine Kebsweiber läßt er zurück, seinen „Palast zu bewachen". Er glaubt und denkt doch wohl, daß Absalom sich der Frauen des Vaters enthalten werde. Tut er es nicht, so macht er zwar den Bruch vollkommen, aber er setzt sich damit selbst in Schaden und Unrecht. Denn ein solch wüstes Vergehen mußte auch bei manchem seiner Anhänger Kopfschütteln und Tadel hervorrufen. Zugleich trifft David voll Umsicht und Ruhe Anordnungen, die geeignet sind, in des Feindes Lager selbst Uneinigkeit und Schwäche zu tragen. Die beiden Priester schickt er mit der Lade heimwärts: sie konnten ihm

von da aus mehr nützen, als wenn sie ihn begleiteten und ein schnelles Fliehen verhinderten. Ihr Dienst war bei der Lade. Blieb die in Jerusalem, so konnte niemand daran Anstoß nehmen, daß auch sie die Hauptstadt nicht verließen. David aber hatte damit zwei Getreue in der Stadt, die ihm durch ihre zuverlässigen Söhne wichtige Nachrichten zusenden konnten. Dazu nötigt er den klugen Chusaj zur Heimkehr, daß er durch seinen Rat des Achitophel Pläne zuschanden mache. Aber mehr noch als Besonnenheit zeigt der König. Er verrät wahre Größe und wirkliche Ergebung in den göttlichen Willen. Wenn er sich scheut, das Schicksal der heimatlosen 600 Philister des Ittaj, an deren Beistand ihm unter den Umständen gar viel gelegen sein mußte, an sein, des Heimatlosen Schicksal zu binden, so ist das ebenso edel und großmütig wie die Treue dieser Mannen, die es nicht über sich gewinnen, den König in der Not sich selbst zu überlassen. Weiter lag es nahe genug, die Schmähung des Benjamiten Simei, der ihn gar mit Steinen bewarf, blutig zu bestrafen, wie seine Umgebung nicht übel Lust hatte. David ist größer: all dies Elend, diese Not ist nicht ohne Jahwe über ihn gekommen. Darum gilt es sich unter Jahwes Hand zu beugen. So er sich selbst demütigt, braucht ihn Jahwe nicht weiter zu demütigen. Ein König, der öffentlich und laut seines Gottes Oberhoheit anerkennt, enthebt die Gottheit der Notwendigkeit, ihn durch weitere schwere Heimsuchung zu einer solchen Anerkennung zu zwingen. Auch hier überragt er seine Umgebung um Hauptes Länge. Und weiterhin kann man ihm im Kampfe mit seinem aufrührerischen Sohne die Sympathie nicht versagen. Gewiß, es war ein heroischer Entschluß, wenn er die Absicht hatte, gegen ihn mit zu Feld zu ziehen. Doch wird er dem Wunsche des Heeres, seine Person nicht selbst ins Spiel zu setzen, gar gern gefolgt sein. Auch kann man es mit Recht falsche Weichheit schelten, wenn er den Heerführern ausdrücklich Schonung seines Sohnes einschärft und gar, als Joab im Interesse der Staatsraison dem Hochverräter entschlossen den Garaus macht, sich in seinem Schmerze nicht zu zügeln weiß, so daß die Gefahr der Verdrossenheit im Heere vorliegt. Aber auch da ist er unsrer Teilnahme sicher, so sehr auch anzuerkennen ist, daß der rauhe Joab, der ihn aus seinem Schmerze aufrüttelte und an seine königliche Pflicht gegenüber dem siegreichen Heere erinnerte, größer an Erkenntnis des politisch Nötigen und an der Energie seiner Durchführung ist.

Zeigt sich David also in dieser so schweren Prüfungszeit im ganzen klug und groß — auch darin, daß er bei der Rückkehr nach Jerusalem nicht bloß seine Freunde belohnt, sondern auch seinen Feinden verzeiht — so war es ein Fehler, wenn er die sich neben Nordisrael ihm gegenüber noch zurückhaltenden Judäer aufreizen läßt, ihn als ihren Stammgenossen zuerst und vor jenen heimzuholen. Dadurch wurde die kaum eingeschlafene Eifersucht zwischen Nord und Süd wieder wachgerufen (II Sam 19,21ff.). Die Folge scheint denn auch ein Abfall der nördlichen Stämme gewesen zu sein. Jetzt wird er noch leicht und schnell gedämpft — aber es kann eine Zeit kommen, wo dieser Riß von dauernder Bedeutung wird. So ist also auch David nicht frei gewesen von dem Fehler vieler Politiker, die da

meinen, die nächste Not zu stillen, sei die Hauptsache, und sich nicht darum kümmern, ob die Mittel, die sie anwenden, nicht noch eine größere Not heraufführen.

5. Die Ausgänge Davids. Gegen Schluß seines Lebens wird David so altersschwach, daß man die I Kön 1–2 erwähnten Dinge ihm kaum noch anrechnen kann. Es handelt sich um eine Art Palastintrige. Zwar kennen wir das „Königsrecht" jener Zeit nicht genau. Doch scheint zweierlei sicher zu sein. Erstens handelt sich es nicht um ein reines Wahlkönigtum derart, daß Israel jedesmal den tüchtigsten Feldherrn zum König machte. Es gilt doch in unseren Quellen als selbstverständlich, daß mit der Erwählung Sauls sein Haus zum Herrscherhaus erwählt ward. So faßt es Israel auf. Mit dieser Auffassung rechnet auch David und richtet sein Benehmen danach ein, wie die Beseitigung der Sauliden und die Zurückführung seiner ersten Frau Michal, der Tochter Sauls, in seinen Harem beweist. Zweitens aber scheint es als selbstverständlich zu gelten, daß der älteste Sohn seines Vaters Thron erbt. Jonathan, der in den Listen der Söhne Sauls doch wohl mit Recht als sein Ältester an erster Stelle aufgeführt wird (I Sam 14, 49; 31, 2), gilt auch seinem Vater und sicher nicht nur diesem als der eigentliche Thronerbe.

Wenn demnach die Israeliten bei Davids Königswahl vor Jahwe mit ihm einen Bund schließen (II Sam 5, 1 ff.), so wird sich der in erster Linie um Erwählung der Dynastie David drehen. Daß der älteste Sohn dem Vater folgen müsse, wird dabei nicht ausdrücklich festgesetzt worden sein. Es ergab sich das wohl aus dem Vorrecht, das dem Erstgebornen in Israels Erbrecht sowieso eingeräumt war. Doch nahm es sich der König als oberster Richter auch wohl heraus, in die bestehenden Rechtsverhältnisse einzugreifen, wie David das ja nach II Sam 14, 8 ff. ohne Bedenken zu tun bereit ist. An dieses königliche Recht knüpft nun I Kön 1 f. an. Der Thronerbe Amnon, Davids ältester, war durch Absalom, dieser (nach dem wohl frühzeitigen Tode des Kilʿab) der zweitälteste, durch Joab beseitigt. Jetzt fiel die K r o n e, so die allgemeine Ansicht (II Kön 1, 15), dem A d o n i j a h u, dem dritten Sohne, zu. Er trat, wie schon vordem Absalom, mit königlichem Prunk auf. David hinderte es nicht. Das machte ihm Mut zu einem weiteren Schritt. Bei einer von den Prinzen – außer Salomo –, den meisten Großen und viel Volk besuchten großen Opfermahlzeit vor der Stadt ließ er sich zum König ausrufen. Wenn hierbei auch die Getreuesten Davids, Joab und Ebjathar, für ihn sind, so beweist das doch wohl, daß es sich hier um etwas anderes als um eine gemeine Verschwörung handelt. Der altersschwache und bettlägerige David war eben regierungsunfähig. Die Einrichtung einer Regentschaft für einen solchen Fall kennt das Altertum nicht. Da war es das Gegebene, den Mann, der ja doch als Nachfolger galt, nun schon an Stelle jenes abgelebten Greises auf den Thron zu setzen. Der König weiß natürlich von solchen Plänen und ihrer Ausführung nichts. Wenn Nathan und der Priester Sadoq, Benaja und die Leibwache Davids nicht mit geladen waren, so läßt das wohl darauf schließen, daß es eine nicht unbedeutende Partei in Jerusalem gab, die Adonijahu und seinen Plänen nicht günstig

gegenüberstand. Salomo, des Nathan Zögling (II Sam 13, 27), gehört zu dieser Partei. Das führt zu der Annahme, daß er ihr Thronkandidat war. Die Frage ist nun, ob David schon vordem Batscheba' und Salomo ein dahingehendes Versprechen gab, oder ob hier dem alters- und gedächtnisschwachen König etwas aufgeredet werden soll, was er nie verordnet hat. Wenn man gemeint hat, daß des Absalom Empörung in der Ernennung des Salomo anstatt seiner zum Nachfolger Davids mit ihren Grund hatte, so verrät die Erzählung II Sam 15 ff. ganz und gar nichts davon. Und die Tatsache, daß eben der Hof, abgesehen von der kleinen, aber mächtigen Partei des Nathan, zu Adonijahu steht, spricht auch nicht für eine allgemein bekannte Bestimmung des Königs betr. Salomo als seinen Nachfolger. So kommt es denn doch wohl auf eine Überlistung Davids und eine gewaltsame Verdrängung des eigentlich berechtigten Adonijahu hinaus, der die Unbesonnenheit begangen hatte, die Leibwache des Königs nicht für sich zu gewinnen oder irgendwie unschädlich zu machen. Der König David wird für Salomo gewonnen, die Macht in Jerusalem tritt für ihn als Thronerben ein: das Spiel ist für Adonijahu verloren, und es war nur eine Frage der Zeit, wann er gewaltsam beseitigt würde.

Bei dieser Angelegenheit trifft den alten König kaum ein Vorwurf. Anders liegt das doch betr. des sog. Testaments Davids. Er habe, heißt es, vor seinem Tode Salomo den Auftrag gegeben, Joab wegen der Ermordung des Feldherrn Abner (II Sam 3) und Amasa (II Sam 20), sowie Schime'i, den Benjaminiten, wegen seiner Schmähung Davids „seiner Weisheit gemäß“ bei einer ihm passenden Gelegenheit aus dem Wege zu räumen. Obwohl diese Verordnungen (I Kön 2, 5 – 9) sich im Zusammenhang von Auslassungen des Königsbuches befinden, die anerkanntermaßen der späteren Bearbeitung angehören, haben doch nicht bloß Kittel, sondern auch so kritische Forscher wie Kuenen und Budde an dem hier Berichteten festgehalten. Das würde in der Tat schwere Schatten auf David werfen und zu seiner sonstigen Weise nicht passen.

Aber die Tötung des Joab wie die des Schime'i ergibt sich als notwendige Folge aus der Thronusurpation des Salomo. Es genügt nicht, daß er durch eine Art Überraschung den Thron gewonnen. Er muß die Gegenpartei vernichten, um sich den dauernden Besitz zu sichern. Da kommt zuerst Adonijahu in Betracht. Salomo benutzt den nächsten Vorwand, um ihn zu beseitigen. Nach ihm der gewaltige Joab! Joab fällt durchs Schwert. Ebjathar endlich wird seiner Stellung beraubt und in ein Dorf verwiesen und damit unschädlich gemacht. Schime'i aber, der zwar auf seiten Salomos war, soll stets unter des Königs Augen bleiben. Als ein Mann von Ansehen aus der Sippe Sauls konnte er den Davididen doch immer noch gefährlich werden, besonders wenn er in seinem Stamm Benjamin saß. Ein Vorwand muß denn schließlich auch zu seiner gänzlichen Unschädlichmachung durch den Tod dienen. Es hat demnach gar keinen Grund, zwei dieser Taten (die Tötung Joabs und Schime'is) herauszugreifen und auf ein angebliches Testament Davids zurückzuführen. Sie gehören alle zusammen als Handlungen des um seinen Thron besorgten Salomo. Es bedarf zu ihrer Begründung nicht eines

Zurückgreifens auf den letzten Willen Davids. In der Absicht Salomo zu entlasten, hat der Verfasser David aufs schwerste belastet, und man empfindet Genugtuung darüber, daß die Kritik diese Schatten von seinem Bilde beseitigt, einem Bilde, das im ganzen doch anziehend ist.

6. Würdigung Davids. Gehört David auch nicht zu den ersten Größen der Weltgeschichte, ist er weder einem Alexander noch Cäsar oder gar Friedrich dem Großen an die Seite zu stellen, so war er doch ein Mann von nicht gewöhnlichen Anlagen des Geistes und Charakters. Israel hat seinesgleichen nicht auf seinem Thron gehabt. Ein strahlender Held im Kampf und in der Liebe, von einer Männer und Frauen hinreißenden Art. Seine Umgebung bewunderte ihn und wußte seinen Wert zu schätzen (II Sam 18, 3; 21, 17, vgl. I Sam 29, 9). Wohl war er auf seinen Vorteil bedacht und verstand es, mit Zähigkeit und List, seinem Ziel nahezukommen. Wohl waren die Mittel, die er anwendete, hart und furchtbar – aber er wußte doch stets das Dekorum zu wahren (II Sam 21). Und wenn seine Anhänger zu eifrig für ihn waren, so wehrte er ihnen wohl (I Sam 24, 4 ff. 26, 8 ff.; II Sam 19, 23) und wo er das nicht mehr konnte (II Sam 3), wies er die Handlung selbst – so den Mord des Abner, des Ischbaal – mit Abscheu von sich, ihre Konsequenzen aber machte er sich klüglich zunutze. Im übrigen ist doch zu bemerken, daß sein Interesse und das Reichsinteresse meist zusammenfiel. Nach dem Tode Sauls und Jonathans hatte Israel keinen Mann, der gleich ihm zur Führung berufen schien. Er war nicht bloß ein Held wie Saul, sondern auch ein tüchtiger Politiker, mit dem richtigen Blick für die Wirklichkeiten und der Willenskraft, das als nötig Erkannte nun auch durchzuführen. Er weiß mit den Philistäern wie mit Nordisrael fertig zu werden. Dem geeinten Reich gibt er in Jerusalem – der bis dahin noch kanaanäischen Feste – eine neue Hauptstadt. Damit hört sein Königtum auf, Stammeskönigtum zu sein, wie das mit dem Benjamiten Saul doch der Fall gewesen und geblieben war. Die Einfachheit des Saul, der wohl nie viel anders als wie ein Dorfscheich gelebt hat, war für orientalische Verhältnisse ein Fehler; auch daß er nicht einen größeren Ort als sein Heimatsdorf zur Königstadt gemacht hat, zeigt doch Mangel an richtigem Gefühl. Ebenso mußte er als orientalischer Herrscher sich ein größeres Frauenhaus halten. Das hat er augenscheinlich nicht getan: die Bemerkung II Sam 12, 8 setzt zwar voraus, daß David als Nachfolger Sauls dessen Harem übernahm, aber der Verfasser hat hier etwas als selbstverständlich angenommen, was tatsächlich wohl nicht so war. – Ebenso zeigt Sauls Stellung zur Religion ihn zwar als einen frommen, aber beschränkten Mann. War er – wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln – ein eifriger Jahweverehrer, der Reste kanaanäischer Bevölkerung und kanaanäischen Glaubens mit festem Zugriff zu beseitigen entschlossen war (II Sam 21; I Sam 28), so hat er doch auch auf religiösem Gebiet mancherlei Mißgriffe getan. Gewiß handelte er nach damaliger Anschauung richtig, wenn er (I Sam 14, 32 ff.) dem heißhungrigen Volke wehrte, daß es nicht das noch blutige Fleisch verschlinge – das wird man ihm in frommen Kreisen hoch angerechnet haben –, aber seine wilde Entschlossenheit, den siegreichen

Helden Jonathan als Jahwe verfallen zu töten, weil er unwissend des Vaters Gelübde, daß niemand bis gegen Abend des Schlachttages etwas genießen dürfe, gebrochen und ein wenig Honig gekostet hatte (I Sam 14), ist doch ein Zeichen starker Beschränktheit. Er mußte – schließlich zwang ihn ja das Volk auch dazu – von sich aus einen anderen Weg finden, der Jahwe und ihm genugtat. David hätte ihn gefunden. Er aber verstand es nicht wie dieser, fromm und zugleich klug zu sein. Das zeigte sich besonders in seinem Verhalten gegenüber der Lade und der Priesterschaft. Die Lade führt unter ihm ein Schattendasein. Gewiß, Jahwe ist nicht an sie gebunden. In der Schlacht am Michmaspaß (I Sam 14) hat Saul einen Priester mit dem Orakelornat bei sich und benutzt ihn. Aber schon die Tatsache, daß überarbeitende Hände hier aus dem Orakelornat (אפוד = 'ephod) die Lade (ארון = 'aron) gemacht haben, zeigt, wie sehr man das älteste und angesehenste Heiligtum Israels bei Saul vermißte. Man hat keinen Grund, im Gegensatz zu der Legende, die sie von den Philistern aus eigenem Antrieb nach Israel zurückgebracht sein läßt, (I Sam 6), anzunehmen, daß erst David durch eine große Heeresmacht ihre Herausgabe erzwungen habe (II Sam 6, 1). Saul hatte es doch wohl ebenso wie David in der Hand, die Lade wieder ans Licht und zu Bedeutung zu bringen. Und das lag sehr in seinem eigenen Interesse. Wenn er die Lade aus ihrem Versteck in Kirjath Jearim in seinen Wohnort holte und die Eliden mit ihr dort hausen und walten ließ, so nützte er Lade wie Priester für sein Königtum aus. Er unterließ das, und damit entfiel ihm der Einfluß der Lade, entfiel ihm die Einwirkung auf das Priestertum. Wenn er nun gar das ganze Elidengeschlecht zu Nob als der Verschwörung mit David verdächtig ausrottete, so hat er damit gewiß sich selbst schwer geschädigt. Es ist doch bezeichnend, daß keiner seiner israelitischen Knechte es wagte, die Hand gegen die Priester Jahwes zu erheben: diese Henkerarbeit mußte ein edomitischer Knecht vollziehen. Das wird ihm in weiteren Kreisen des Volkes verdacht worden sein. Wie ganz anders David. Kaum hat er Jerusalem übernommen, so sucht er auch das Hauptheiligtum Israels dorthin zu verpflanzen. Er selbst legt bei der Einholung Priestergewand an und tanzt in heiligem Tanze der Lade voraus, wenn auch nicht zur Erbauung seiner Frau Michal, so gewiß doch des Volkes und des dadurch hochgeehrten und gehobenen Priestertums. Den letzten Sproß aber aus Elis Familie, der mit ihm das Brot der Verbannung aß, Ebjatar, betraute er mit dem Dienst an der Lade. Mochte sie von hier aus auch noch an manchen Kriegszügen teilnehmen (II Sam 11, 11), sie kehrte im Triumph stets nach Jerusalem zurück (Ps 24, 7 ff.). Kein Wunder auch, daß David – das wird doch als historischer Kern von II Sam 7 anzuerkennen sein – die Absicht hatte, ihr dort einen prächtigen Tempel zu erbauen und sie damit dauernd an Jerusalem zu fesseln, eine Absicht, die er dann, auch hier sehen wir wieder seine Klugheit, gegenüber dem Widerspruch altkonservativer Kreise fallen ließ. Ihnen war es anstößig, daß Jerusalem vor anderen Kultstätten einen Vorzug, Jahwe gewissermaßen gepachtet haben sollte. Wenn aber David auf der Stelle, die später den

Tempel trug, Jahwe einen Altar baute (II Sam 24, 16 ff.), so mußte es doch dazu kommen, daß einstmals daselbst ein Palast zur Aufnahme des auf der Lade thronenden Jahwe erstand und daß damit Jerusalem schließlich zur alleinigen Wohnstätte Jahwes auf Erden wurde. David konnte warten, auch das zeigt den klugen Mann. Das, was er wollte, hat sich dann durch das Schwergewicht der Dinge selbst durchgesetzt.

Salomo ging über jene Bedenken hinweg und errichtete Jahwe und seiner Lade ein glänzendes Wohnhaus.

Der Vergleich Davids mit Saul zeigt deutlich, daß Israel recht hatte, wenn es David auch in der Folgezeit seine ungeteilte Liebe zuwandte. Seine Person, seine Taten reizten zu poetischer Verherrlichung und Verklärung. Wohl gab auch Saul Anlaß zu erhabenem Lobgesang, wie man denn einem alten Zauberer und Propheten Worte hohen Schwunges zum Lobe Sauls und seiner Taten in den Mund legte (Num 24, 5–9). Aber höher noch steht Davids Stern (Num 24, 17 ff.). Er war doch der unwiderstehliche „Löwe aus Juda", von dem schon der sterbende Erzvater Jakob so Wunderbares ausgesagt haben sollte (Gen 49, 9). Mit dem Glanz seiner Persönlichkeit war keiner zu vergleichen. Und so wird er wie unser Barbarossa Gegenstand glühender Zukunftshoffnung. Aus dem Jammer der Gegenwart fliehen die Gedanken in die glänzendere Vergangenheit, in der einst alles soviel schöner war. Und diese Vergangenheit wird zur Zukunftshoffnung. Es wird einst wieder werden, wie es schon einmal war. Die zertrennten Stämme schließen sich zusammen unter David, der wiedererscheint, um Israels Feinde niederzuwerfen und ein glänzendes Friedensreich zu errichten (Ezech 37, 15 ff.). Ja, noch mehr. Paradiesische Farben und Hoffnungen, wie sie seit alter Zeit die Herzen bewegten, strömen auch nach Israel ein und werden zur Ausmalung des Davidbildes der Zukunft benutzt. Da wird der König Israels zum Herrn des Friedens in Menschen- und Tierwelt. Da schwindet das Böse und Wilde. Gottlose Menschen werden vertilgt, und wilde Tiere verlieren ihre Wildheit. David aber herrscht als Idealkönig in Gerechtigkeit und Schöne (vgl. Jes 11, 1 ff.). Also malt sich das Volk seinen Helden aus. Verschwunden sind aus seinem Bilde die schweren Schatten. Ihm, dem Meister im Spielen und Singen, wird II Sam 23, 1 ff. ein köstlicher Regentenspiegel in den Mund gelegt — wahrlich ein anderes Testament wie das von I Kön 2, 1 ff. Wer später in Israel etwas zu sagen und zu singen hatte, tat es in Anlehnung an David (vgl. Amos 6, 5) wohl gar unter seinem Namen. So tritt uns denn die Hauptmasse der religiösen Poesie als davidische Dichtung entgegen („Psalmen Davids"). Ja, noch mehr! Wie dem Moses die Errichtung der Stiftshütte, die Feststellung ihres Dienstes, die Bestimmung der in Israel geltenden Satzungen und Rechte beigelegt wird, so gilt David dem späteren Judentum als der geistige Urheber des Tempels und seines Dienstes (I Chron 22 ff.). So ehrte das dankbare Volk seinen Helden, den auch „Salomo mit all seiner Herrlichkeit" nicht zu überstrahlen vermochte.

§ 16. Salomo.

1. Unruhen. Nomen sit omen. So legt es der Chronist (I Chron 22) dem David in den Mund. Viele sind ihm in der Ableitung des Namens Schelomo von Šalom, d. h. Friede, gefolgt. Er war ein „rechter Friedrich", ein König des Friedens. David hatte das Reich durch Kriege auf-, Salomo im Frieden ausgebaut. So die Meinung. Aber sie trifft wohl kaum das Richtige, weder in der etymologischen Erklärung des Namens, noch in der Annahme einer durchaus friedlichen Regierung. Mochte man in Israel auch die Regierungsunfähigkeit des greisen David erkennen: die Umwelt wurde durch den Klang seines Namens in Bann gehalten, zumal auch der gewaltige Joab noch lebte. Sobald aber die Kunde vom Tode dieser großen Männer in die Welt flog, wurde sie unruhig. Die Edomiter, das ergibt sich aus den älteren Teilen des durch Verarbeitung stark beschädigten Berichts in I Kön 11, 14 ff., hatten Israel unter David einst eine schwere Niederlage beigebracht und diese Tat noch dadurch empfindlicher gemacht, daß die Leichen der gefallenen Feinde unbeerdigt und damit die Seelen der Erschlagenen vom Eintritt in die Unterwelt ausgeschlossen blieben. Ein furchtbarer Rachezug Joabs war die Strafe. „Alles Männliche" wurde getötet. Kaum daß es gelang, vom Königshause einen kleinen Knaben, den Hadad, zu retten und nach Ägypten zu flüchten, wo er an dem Hof des Pharao aufwuchs. Sobald er den Tod Davids und Joabs vernommen, war sein Entschluß gefaßt. Nichts vermochte ihn in Ägypten zu halten. Er eilte heim, um seinen väterlichen Thron zu besteigen und Edom loszureißen. Die Tatsache, daß Salomo in ungeschmälertem Besitz von Eseon-Geber und Elath am elanitischen Busen des Roten Meeres war und blieb, führt darauf, daß der Edomiter wenigstens keinen durchgreifenden Erfolg hatte. Immerhin mag Edom so erstarkt sein, daß es einen eigenen, zunächst allerdings Israel noch zinsbaren, Staat bildete, der aber zu gegebener Zeit die volle Selbständigkeit erstrebte und auch zeitweise erreichte. Der Versuch Hadads fiel, wie ausdrücklich bemerkt wird, in den Anfang der Regierung Salomos (I Kön 11, 21). Die Darstellung, daß Jahwe dem Salomo in seinem Alter wegen seines Abfalls von der alleinigen Verehrung des Gottes von Israel zur Strafe Widersacher erweckte (I Kön 11, 1 ff.), ist spätere Zurechtmachung, trifft für den Edomiter gewiß nicht zu, wahrscheinlich auch nicht für den Syrer Rason und den Israeliten Jerobeam. Jener, ein aus Soba am Hauran verjagter Bandenführer, macht sich zum Herrn von Damaskus und gründet dort ein selbständiges Reich. Das hieße, wenn die Bemerkung, daß David Damaskus unterwarf und zinspflichtig machte (II Sam 8, 6), glaubwürdig wäre: Damaskus riß sich unter Rason von Israel los. Jedenfalls bedeutet die Entstehung eines eigenen Reiches von Damaskus zur Zeit Salomos für Israel eine dauernde Gefahr, wie die Folgezeit genugsam zeigte. Ob allerdings Salomo selbst schon etwas davon spürte, ist zweifelhaft. — Bedenklicher waren Unruhen im Innern. Jerobeam, ein Ephraimit, versuchte, Salomo die Nordstämme abtrünnig zu machen. Als tüchtiger und eifriger Mann

lenkte er nicht nur des Königs Aufmerksamkeit auf sich, der ihn zum Aufseher aller Fronarbeiter aus dem Hause Joseph machte und ihm damit großes Ansehen und die Möglichkeit starken Einflusses bei seinen engeren Landsleuten verlieh (II Kön 11, 26 ff.): prophetische Kreise blickten auch auf ihn und legten den Gedanken der Empörung und der Losreißung Israels von Juda in seine Seele. (1 Kön 11, 29). Der Grund, der den Ahia aus Silo dazu trieb, ist wohl zu erraten. Gewiß spielt der Partikularismus mit hinein. Israel, das Mächtigere, soll nicht von dem kleinen Juda beherrscht sein. Beide Teile hatten sich ja unter David zusammengefunden und waren dabei nicht schlecht gefahren – aber innerlich miteinander verwachsen waren sie nicht. David herrscht, heißt es, über Juda und Israel (II Sam 5, 5, vgl. I Kön 4, 20). So herrschten die brandenburgischen Kurfürsten über Brandenburg und Preußen. Wenn nun David, einer augenblicklichen Notlage nachgebend, diese Gegensätze zum eigenen Vorteil wieder wachrief (II Sam 19, 12 ff., s. o. S. 77), so durfte er sich nicht wundern, wenn diese Unterschiedenheiten nun auch in dem Aufstande des Siba (II Sam 20) zu seinem Nachteil hervortraten. – Von Salomo hören wir, daß er Israel in zwölf Verwaltungsbezirke teilte – Juda betraf diese Neuordnung nicht. Mochte er dabei noch so schonend und konservativ verfahren (vgl. Alt, Israels Gaue unter Salomo, Alttestamentliche Studien, Kittel gewidmet, Leipzig 1913 S. 1 ff.), ohne Reibungen und Gewaltsamkeiten konnte das kaum abgehen. Und wenn Juda hiervon nicht betroffen wurde, so erregte das gewiß bei den andern böses Blut, selbst wenn eine solche Neuordnung für das kleine Juda sich erübrigte.

Mit den zwölf Bezirken ist nun aber die Versorgung des Königs und seines Hofes an den zwölf Monaten des Jahres in engste Verbindung gesetzt. Danach hätte Judäa daran nicht teilgenommen. Auch das mußte Anstoß erregen, selbst wenn Juda etwa in andrer Weise stärker herangezogen ward. – Also Grund zur Äußerung von Lostrennungsbestrebungen lag schon in den politischen Verhältnissen. Die aber sind für die Propheten nicht maßgebend. Den Hauptanstoß wird man in etwas anderem finden müssen. Der Tempelbau Salomos erregte die am Alten hängenden konservativen Kreise. Es schien doch ein Abfall von dem alten, bald hier bald da zeltenden Nomadengott Jahwe zu sein, wenn Salomo in Jerusalem nach der Weise der phönikischen Gotteshäuser einen Tempel für einen Sonnengott errichtete. Mochten die Judäer, die Halbisraeliten, solchem Sonnengott huldigen: der alte Jahwe der Israeliten war das nicht! Darum los von Juda und Salomo, los von diesem Sonnenkult! Israel hält, selbst auf die Gefahr der Lösung von Juda, an seinem alten Gott, seinem alten Kult fest. Daß man also in prophetischem Kreise fühlte und dachte, zeigt nicht bloß das Verhalten Nathans gegenüber Davids Tempelplänen (II Sam 7): Jerobeam will in Dan und Betel dem alten Jahwekult gegenüber dem neuen Gottesdienst in Jerusalem eine Stätte schaffen (I Kön 12, 28 f.). Wenn spätere judäische Kreise hierin einen Abfall von der legitimen Religion sehen (I Kön 12, 25 ff.): Jerobeam und seine prophetischen Hintermänner fanden den Abfall bei Salomo und den Judäern, sahen in der Reichs-

trennung ein Sichabsondern Judas von Israel (5 Mos 33, 7). Es gelang Salomo, den Aufstand des Jerobeam zu unterdrücken, Jerobeam selbst zur Flucht zu zwingen. Doch der Funke glomm fort unter der Asche, um nach Salomos Tod zur Flamme emporzuschwellen. Auch Ägypten rührte sich wieder. Wenn der Pharao in Südkanaan eindringt, die feste Stadt Gezer daselbst mit Gewalt nimmt, so will das doch wohl heißen, daß er Ägyptens alte Ansprüche auf seine Vorherrschaft in Kanaan wieder geltend macht. Das Ziel hat er nicht erreicht. Es kam zu einem Vertrag, auf Grund dessen Salomo eine Tochter des Pharao zur Frau und die bis dahin noch von Kanaanäern bewohnte Stadt Gezer als Mitgift bekam (I Kön 9, 16). Man darf wohl annehmen, daß Salomo dem Ägypter dafür gewisse Handelsvorteile, Durchzug seiner Waren durch das Land usw. bewilligte.

2. Seine Persönlichkeit und Bedeutung. Man sieht: so friedlich, wie man es vielfach dargestellt hat, ist Salomos Regierung durchaus nicht gewesen. Er war eine kraftvolle Persönlichkeit, die das von David Überkommene nicht nur im ganzen bewahrte, sondern auch fester zusammenband. Ein Mittel dazu war doch wohl jene oben erwähnte Verwaltungsreform. Ebenso diente das nunmehr gänzliche Aufgehen der kanaanäischen Elemente in Israel zur Verbindung des Ganzen und zur Lockerung der Abgeschlossenheit von Stämmen und Geschlechtern. Endlich war Salomo auch militärisch auf der Höhe. Das stehende Heer wurde vermehrt und zeitgemäß ausgerüstet. So führte er zuerst Streitrosse und Streitwagen in Israel ein. In und um Jerusalem und in den „Wagenstädten" hielt er sich 1400 Kriegswagen und 12 000 Streiter (I Kön 10, 26). Die Hauptstadt selbst wurde mit einer festen Mauer geschützt, mit Türmen bewehrt. Und durch das ganze Land legte er an passenden Orten Magazine und Festungen an, um so gegen feindliche Überfälle gesichert zu sein (I Kön 9, 15 ff.). Aber die Sache hatte ihre Schattenseiten. Wenn selbst in einem Volk wie dem preußischen, das doch dem Schwert allein alles verdankt, eine unverständige militärfeindliche Stimmung viele Kreise beherrschte: sollte da nicht in Israel über diese harte und kostspielige „Liebhaberei" des Königs Murren aufgekommen sein? Dazu kam, daß er einen doch wohl übertriebenen Luxus entfaltete. Zwar was die Späteren davon fabeln, daß er „das Silber so häufig wie Steine und die Zedern so gemein machte wie die Maulbeerbäume in der Niederung" (I Kön 10, 27), kann man füglich übergehen. Auch daß er für Jahwe einen schönen Tempel, für sich und die Hauptfrau einen Palast erbaute, daß er sich einen größeren Harem anlegte – wobei die Zahl seiner Frauen (700 fürstliche Frauen, 300 Kebsweiber I Kön 11, 3) gewiß ins Abenteuerliche übertrieben wurde – diente gewißlich zur Hebung nicht bloß seines Ansehens, sondern auch des von Israel in der Welt, wie die Geschichte der Königin von Saba zeigt, der trotz alles Sagenhaften doch ein historischer Kern zugrunde liegen mag. Doch wird er als orientalischer Fürst bei alledem nicht an sein Volk, sondern an sich gedacht haben. Und er liebte den Prunk, liebte die Weiber. Das aber kostete Geld. Wenn er in seinem „Libanonwaldhaus", d. h. doch wohl, in einer von Libanonzedern erbauten Säulenhalle

in Jerusalem 200 große und 300 kleine Schilde aus geschlagenem Golde aufhängen ließ, deren Gesamtwert man auf 8—9 Millionen Mark berechnet hat; wenn er sich einen köstlichen Elfenbeinthron herstellen und mit feinstem Golde überziehen; wenn er seine Trinkgefäße und alle Geräte des Libanonwaldhauses nicht von Silber — das galt ihm als zu gemein — nein, von Gold bereiten ließ, so versteht man wohl, daß das über die Kräfte seines kleinen Landes ging. So sah er sich genötigt, Teile seines Gebietes an Chiram von Tyrus abzutreten, um diesen für die Auslagen bei Salomos Bauten zu entschädigen (I Kön 9, 11 ff.). Auch wird die Steuerschraube mehr wie nötig angezogen worden sein, so daß das Volk unter dem Druck der Herrschaft Salomos seufzte und eher die Schatten- als die Lichtseiten seines Regimentes verspürte. Man muß nämlich, um gerecht zu sein, auch diese nicht übersehen. Es ist die große Bedeutung dieses Mannes, daß er — woran auch ein David nicht gedacht hat — sein Volk mit vollem Bewußtsein in die Weltkultur seiner Zeit hineinführte. Es waren doch nicht bloß Handelswaren, die er in seinem überseeischen Handel, sei es von Europa, sei es — durch das Rote Meer her — von Asien und Afrika, einführte: dieser Verkehr erweiterte notwendigerweise auch seinen und seines Volkes Gesichtskreis. Und wenn auf den Handelsstraßen von Ägypten am Meere entlang bis zum Karmel, von da zum See Genezareth und Damaskus, oder von Arabien her nach Gaza und Joppe fremde Karawanen und Züge von Kaufleuten hin- und herzogen, so gaben sie dem Lande nicht bloß Abgaben für die Benutzung der Wege, sondern knüpften mancherlei Beziehungen an und machten Israel mit ihrem Leben, ihrem Denken, ihrer Kultur vertraut. Mit Staunen bemerkten die Zeitgenossen, was alles an Schätzen und Gütern, an Errungenschaft in Kultur und Wissenschaft einströmte. Das hatte mancherlei Folgen. Der größere Reichtum wird auch größere Unterschiede sozialer Art gebracht haben. Die Masse blieb wohl dem bäuerlichen Leben treu; aber eine Oberschicht wandte sich dem Handel zu und mit ihm außerisraelitischen Interessen. So begann sich eine immer größere Kluft zwischen arm und reich aufzutun. An der Spitze dieser Reichen stand der königliche Kaufmann Salomo. Durch seine politischen Verbindungen, durch seinen Verkehr mit ausländischen Menschen und Dingen wächst er über die Schranken eines israelitischen Königs weit hinaus. Die speziell israelitischen Züge treten so hinter denen eines orientalischen Despoten in seinem Bilde zurück. Wie bei diesem muß auch bei ihm alles zu seinem Ruhm, zu seiner Ehre geschehen. So schweigt von nun an die unzensierte Geschichtsschreibung, die so entzückend und ungeschminkt über David und seinen Hof zu berichten wußte. Dagegen wird in großen Tönen von des Königs Weisheit, Reichtum und friedlicher Regierung geredet. Er soll sich über alle möglichen Dinge der Natur in Rätseln und Sprüchen geäußert haben. Und als der „weise Salomo" lebt er in der Erinnerung Israels fort. Ihm werden fälschlich die „Sprüche Salomos" zugeschrieben — die im übrigen nicht gerade so tiefe Weisheit verraten — er lebt dann als der „Weise", d. h. der Zauberer, noch fort in der jüdischen und islamischen Sage der

nachchristlichen Periode. Und wenn die beliebte Erzählung von dem Urteil über die zwei Dirnen und ihre Kinder — anderswo anderen — in Israel dem Salomo zugeeignet ward, so lag eben die Überlieferung von dem weisen Könige Salomo schon vor, so daß es das Gegebene war, gerade ihm diese von großer Weisheit zeugende „Geschichte" zuzuschreiben. Jedenfalls galt er weithin als intelligenter und kluger Fürst und war als solcher berühmt. Und es ist ein Beweis seiner Regentenklugheit, daß er der Kunst, den Handfertigkeiten und dem Weltwissen Eingang in Israel verschaffte. Unter ihm lernte sein Volk Quadern zu schneiden, zu glätten, zu verbauen. Unter ihm entstanden auch wohl königliche Ziegeleien mit Stempel der königlichen Manufaktur. Wenn man mit Recht gerade in dieser Zeit ein starkes Einströmen altorientalischer Weisheit aus Ägypten, aus Babylon annimmt, so wird der kluge und lernbegierige Fürst mehr als nur ein mittelbares Verdienst daran haben. Er hat also, über David und Saul hinaus, sein Volk aus der Enge und Beschränktheit des syrischen Bauernlebens in die nationale Schranken überfliegende Weisheit und Kultur des alten Orientes eingeführt.

3. **Der Tempelbau und seine Folgen.** Damit war ja allerdings eine Gefahr verbunden: daß nämlich das Besondere, Israelitische darin verschwand und unterging. Manche Forscher sind der Meinung, daß durch Salomo der alte Jahwe der Israeliten in den Baal der Kanaanäer aufging und daß er Jahwe — Baal als Sonnengott gefeiert habe. Ihn, den Sonnengott, machte er gleich anderen Dynastien zu seinem Hauptgott. Von ihm leitete er wie diese sein Haus ab (so etwa Greßmann, 3. I Kön 8, Schriften des AT.s 1910). Aber der Tempel-Weihspruch (I Kön 8), der also lautet: „Jahwe festigte die Sonne am Himmel, selbst aber gedachte er im Dunkel zu wohnen. Bau mir ein Haus zur Heimstatt, daß ich da wohne für immer" (so nach der LXX, die den echten Text noch erhalten hat), unterscheidet doch Jahwe klar genug von der Sonne, über deren Platz am Himmel er bestimmt. Mag also auch die Neuerung eines Tempels, eines festen Wohnortes für Jahwe, die Verehrer des alten hin und her zeltenden Nomadengottes abgestoßen haben, mag auch der von Phönikern erbaute Tempel in manchem an Sonnentempel erinnert haben: die Gleichung Jahwe = Baal = Sonne ergibt sich daraus auch für den Glauben des Salomo nicht. Ebensowenig leuchtet die Behauptung ein, daß der Thron Salomos eigentlich den Thron des Weltengottes darstelle und Salomo sich seinem Volk nach ägyptischer Weise als Gottkönig vorführe, wenn er sich auf diesem Thron niederließ. Auch die islamische Vorstellung, daß Allah in Jerusalem, da, wo einst der Thron Salomos stand, am Ende der Tage seinen Thron aufschlagen und das Weltgericht beginnen werde, macht diese Anschauung noch nicht glaublicher. Nicht sowohl zur Ethnisierung wie vielmehr zur Judaisierung des israelitischen Glaubens führte der Tempelbau.

Zwar der Glaube, daß Jahwe und seine Verehrung von jetzt an Jerusalem gebunden, sein Verkehr mit Israel an anderen Orten gesperrt sei, war nicht notwendig mit dem Tempelbau gegeben. Wenn Salomo selbst ihn gehabt haben sollte — was keineswegs gewiß ist — so sind

nicht einmal die Judäer, geschweige die Nordisraeliten seiner Zeit dieser Meinung gewesen. Die Sagen der Patriarchenzeit, die von Jahweerscheinungen zu Hebron, Betel, Sichem, Beerscheba' usw. zu berichten wissen, stehen in judäischen und ephraimitischen Quellen der nachsalomonischen Periode. Und die Hörer und Leser sollten aus ihnen entnehmen, und taten es auch, daß der Gläubige mit Recht zu diesen Orten ziehe, um „Jahwes Angesicht" zu schauen. Hatte dieser doch durch seine Erscheinung vor den Patriarchen die betr. Stätten für immer geweiht und damit angezeigt, daß er an ihnen sich finden lassen werde. Und wenn Amos sagt, daß die Israeliten ihren Gott in Betel, Gilgal, Beerscheba' vergeblich aufsuchen würden (Amos 5, 4 ff.), so meint er nicht, sie müßten alle nach Jerusalem ziehen. Vielmehr: einem unfrommen Volk entzieht sich der fromme Gott. Ihm erscheint er auch an den altheiligen Stätten nicht. Wegen der hier begangenen Greuel verläßt er diese. Aber immerhin: der Tempel und Tempeldienst in Jerusalem wirkte durch sein eigenes Schwergewicht. Wie die Residenzstadt so überstrahlt auch die Residenzkirche die Konkurrenten. Und das hatte sein Gutes. Wird schon die Weise der Gottesverehrung hier, wo es niemals ein Jahwebild gab, dank der Lade, die ein solches ausschloß, sintemalen auf ihr Jahwe von je unsichtbar thronend gedacht ward, eine weniger grobe gewesen sein wie bei den Winkelaltären der Dörfer, so hatte eine etwaige Reform an dieser Stätte ganz andere Bedeutung, wie z. B. in Hebron, Beerscheba' usf. Wenn demnach später im jüdischen Glauben sich alles um den Tempel und Tempeldienst in Jerusalem drehte, so bedeutet dies doch, daß die hier von Josia an (621) und weiterhin sich durchsetzende mehr vergeistigte Weise der Gottesverehrung allmählich allgemein gültig ward. Dazu kam, daß die an Stelle der alten Kultorte tretenden Synagogen, weil vom Opfern ausgeschlossen, die ganze Aufmerksamkeit auf Bibellesen, Gebet, Gesang richten mußten. Gewiß bleibt auch hier ein „Erdenrest", der zu empfinden peinlich ist. Aber es kam die Zeit und mußte kommen, da es erkannt wurde, daß Gott Geist und seine Anbetung darum nicht an irgendeine irdische Stätte gebunden sei. Man darf nicht vergessen, daß Salomo, wenn auch unbewußt, den Anstoß zu dieser Entwicklung gegeben hat.

§ 17. Geistige Kultur Israels zur Zeit des Salomo

1. Recht und Rechtsprechung. Es ist hier die Stelle, sich von dem geistigen Stand des Israel der königlichen Periode ein Bild zu machen. Denn bis auf die Tätigkeit der großen Propheten (von 750 an) scheint Israel keine größere innere Entwicklung und Veränderung durchgemacht zu haben. Salomos Regierung bedeutet hier Anfang und Höhepunkt zugleich. Das hat seinen Grund. Denn Salomo schuf zunächst einen einheitlichen Staat. Die Kanaanäer gingen jetzt ganz in Israel auf. Hatte Saul das mit Gewalt zu erzwingen versucht, so haben David und Salomo die Gewalt mit

der Klugheit verbunden. David eroberte Jerusalem, aber er schonte seine Bewohner, und als er dort einen heiligen Altar errichten ließ, kaufte er Arauna, dem Jebusiter, seine Tenne mit gutem Gelde ab. Und wenn Salomo die von Pharao zerstörte Stadt Gezer zum Geschenk erhielt, so baute er sie eiligst wieder auf, nicht bloß um hier eine Festung zu haben: den vertriebenen Bewohnern gab er damit ihre Heimat wieder. Es ist nicht wahr, was ein Späterer behauptet, daß Salomo nur die Kanaanäer, nicht die Israeliten zu Fronarbeiten heranzog (I Kön 9, 20ff.), vielmehr in gleicher Weise hatten beide Völkerschaften für den König zu arbeiten (11, 28; 12, 4; 5, 27f.). Das Verschmelzen der Kanaanäer und Israeliten hat nun aber auch notwendig eine Lockerung der Stammesunterschiede zur Folge. Und so kann Salomo eine Teilung des ganzen Landes in *Verwaltungsbezirke* vornehmen, die sich zwar an die alten Stammgebiete anlehnen, aber nicht mit ihnen decken (s. o. S. 84). Dadurch wurde aber die Macht der Geschlechter und Familien zugunsten der königlichen Macht zurückgedrängt. Und das war nötig und gut so. Schon David hatte etwas Ähnliches vorbereitet. Denn seine etwa zu Zwecken der Steuer und Aushebung veranstaltete Volkszählung erfaßte doch auch das Volk als Ganzes, ohne sich viel um die Stämme zu kümmern. Aber er nahm, wie oben ausgeführt, aus Gründen des Aberglaubens Abstand von den mit der Zählung beabsichtigten Zwecken. Salomo dagegen tat nun entschlossen die nötigen weiteren Schritte. Stand also die königliche Verwaltung über der Stammregierung, was ja an und für sich ein Fortschritt war, so galt das nun auch von der *Rechtsprechung*. Von Haus aus lag diese in den Händen der Dorf- und – was meist dasselbe – der Familienältesten. Daneben aber gibt in schwierigen Fällen der Priester im Namen der Gottheit Aufschluß. Ihm ist also die Rechtsprechung in höherem Sinne, die Fortbildung des Rechtes anvertraut. Aber es versteht sich von selbst, daß Älteste wie Priester nicht nach Willkür, sondern nach mündlich oder schriftlich festgelegten Bestimmungen zu urteilen hatten. Israel hatte für viele Dinge ein ausgesprochenes rechtliches und sittliches Empfinden, über das auch die Ältesten sich nicht hinwegsetzen konnten und wollten. Das ist eine 'nebala' (= נְבָלָה), eine „Freveltat, wie sie in Israel nicht geschehen sollte", hören wir häufiger. Hierbei handelt es sich zumeist um Vergehen geschlechtlicher Art (vgl. Gen 34, 7; Dt 22, 21; Ri 20, 10; II Sam 13, 12; Jer 29, 23). In dieser Beziehung dachte und empfand das nomadische Israel gesünder als das durch die längere „Kultur" verderbte Kanaan (vgl. den Fluch Noas über Kanaan I Mos 9, 18ff., die Sodomiterei, Gen 19, 30ff., vgl. Gen 38 und oben S. 49).

Ebenso hielt man streng über der Pflicht der Blutrache. Die von Joab gedungene kluge Frau aus Theqo'a setzt in ihrer David vorgetragenen Geschichte voraus, daß die Geschlechtsältesten gegebenenfalls nicht davor zurückschrecken würden, einen Brudermörder zu töten, selbst wenn mit ihm seine ganze Familie ausstürbe (II Sam 14, 1ff.). Ein Unterlassen dieser Blutrache auf Befehl des Königs würde nach ihr der ganzen Familie schwere Bedrohung bringen. Und wenn Joab doppelten Meuchelmord beging

(II Sam 3, 20) und dafür unter David nicht zur Rechenschaft gezogen wurde — David konnte diesen gewaltigen Mann nicht entbehren, fürchtete sich auch wohl vor ihm — so haben Spätere das „gutgemacht", indem sie David die Blutrache seinem Sohn Salomo übertragen lassen. Übrigens zeigt das Ende des Joab, daß auch das Heiligtum Jahwes einem Mörder keinen Schutz verleiht: nur der Totschläger darf den Altar als Zufluchtsstätte in Anspruch nehmen. Wir lernen aber aus dieser Geschichte wie aus der Batscheba'-Erzählung (II Sam 12, 6) und aus II Sam 14 noch etwas anderes, nämlich daß neben dem Gericht der Geschlechter, der Heiligtümer und über ihnen der König und sein Richterspruch steht. Wie Jahwe selbst über dem Herkommen, der Sitte erhaben ist, das Urteil über den Reuigen zu mildern vermag (vgl. z. B. die Rücknahme des Todesurteils über David II Sam 12, 13, die Milderung der Drohung über Ahab I Kön 21, 28f.), so auch der „Gesalbte Jahwes". Dieser merkwürdige Ausdruck, der schon David Saul gegenüber in den Mund gelegt wird (I Sam 24, 6), will doch nicht bloß besagen, daß des Königs Person unverletzlich ist. Er ist von Gott zum König eingesetzt, daß er als Jahwes Vertreter sein Volk regiere. Dazu gehört nun in erster Linie die Rechtsprechung. So sitzt Saul unter der Terebinthe von Gibe'a und hält Gericht ab (I Sam 22, 9). Und von David rühmt die Frau aus Thekoa', daß er einem Engel Gottes gleich alles auf Erden durchschaut (II Sam 14, 20). Solcher „göttlichen Weisheit" aber bedarf der König, weil er oberster Richter seines Volkes ist (I Kön 3, 28). So enthält denn das Gebet des Salomo bei seinem Regierungsantritt nur die Bitte um ein weises Herz, das Volk zu richten und „böse und gut zu erkennen" (I Kön 3, 8); und auch die Späteren nennen die richterliche Tätigkeit des Königs an erster Stelle (I Sam 8, 20), wie denn schaphat = שפט „richten" auch „regieren" bedeutet, weil des regierenden Königs vornehmliche Tätigkeit eine richterliche ist. Demgemäß hören wir, daß die Männer aus ganz Israel an Davids Hof kamen, um daselbst Recht zu suchen (II Sam 15, 2ff.). Das ist selbstverständlich nicht so gemeint, daß die Orts- und Tempelgerichte aufgehoben wurden: vielmehr handelt es sich hier wohl um die letzte Instanz. Damit ist zugleich auch etwas anderes gegeben. An die letzte Instanz kommen oft Fälle, für die das gewöhnliche Recht nicht ausreicht. So wirkt diese Instanz auch rechtsbildend und verhilft oft dem wirklichen Recht gegenüber dem geschriebenen zum Siege. Wir haben ein Beispiel: David war auf den Vortrag der Frau aus Theqoa' bereit, das geltende Recht der Blutrache zugunsten eines höheren Rechtes zu durchbrechen. Im Interesse der Erhaltung einer Familie war er willens, zu verhindern, daß von zwei Söhnen einer Frau der übrig Gebliebene, der im Streit seinen Bruder erschlagen hatte, von dem Dorfgericht auf Grund der Blutrache zum Tode verurteilt ward. Wenn hier auch ein fingierter Fall vorliegt: der König handelt von dem Bewußtsein aus, daß er dem geltenden Recht entgegentreten könne. Das will nun aber nicht sagen, daß er für sich oberhalb des Rechts stehe. Versuche in dieser Richtung wurden von dem Volksgewissen, das durch die Propheten sprach, hart und scharf ge-

richtet. Man erinnere sich an David und Nathan (II Sam 12), an Ahab und Elia (I Kön 21). Die Gerichtsstätte war am Tor des Ortes, das Gericht selbst war öffentlich. Es vollzog sich also unter der Kontrolle, aber auch unter dem Druck der Öffentlichkeit. Wenn jemand eine starke Familie hinter sich hatte, wenn er mit einer Zahl wehrfähiger Söhne vor dem Tor auftrat, wie es Ps 127, 5 als einen Segen Gottes hervorhebt, wenn er gar, wie später Herodes, mit seinen Soldaten vor dem Richter erschien, da hatte er wohl Aussicht, das Recht auf seine Seite zu beugen. Und doch wird vom Richter immer wieder vollste Unparteilichkeit verlangt. Er soll sich an das geltende Recht binden, sich weder durch Bestechung oder Druck zur Freisprechung des mächtigen Bösen oder durch falsche Milde zur Begünstigung des armen Frevlers bestimmen lassen. Wonach er Recht zu sprechen hatte? Das besagte das Herkommen. Dies „Herkommen" wird zunächst wohl mündlich überliefert worden sein. Es mögen sich für Richter mancherlei zu Bündeln von zehn Gesetzen zusammengefaßte Bestimmungen von Mund zu Mund vererbt haben. Und aus solchen Bündeln ist dann wohl das sog. Bundesbuch entstanden (Ex 21 ff.). Das Recht wird durch das Land hin nicht gleich gewesen sein. Aus seiner nomadischen Zeit brachte Israel mancherlei Nomadenrecht mit. Da das Kleinnomadentum sich namentlich im Süden noch lange erhielt (vgl. I Sam 25), hatte auch ein solches Recht noch lange seinen Wert und seine Bedeutung. Daneben aber und darüber ist nun das Bauernrecht zu erwähnen. Hier wird Israel vieles — nicht alles — von den Kanaanäern übernommen haben. Und durch diesen Kanal floß auch babylonisches Gut ein, wie wir aus dem sog. Ammurapi-Kodex entnehmen. Im Winter 1901/02 nämlich fiel den Franzosen bei ihren Ausgrabungen in Susa ein großer Dioritblock in die Hände, auf dem die Gesetzgebung des großen babylonischen Königs Ammurapi (2000 v. Chr.) eingemeißelt ist (s. o. S. 7 f.). Sie bietet das zu jener Zeit herkömmliche babylonische Recht in der durch den König bewerkstelligten Kodifizierung. Die Anordnung und Folge der einzelnen Gegenstände, die Rechtsgrundsätze, die Form und auch einzelne Worte stehen dem, was wir in Israel finden, so nahe, daß eine Abhängigkeit vorliegen muß. So trifft man, um nur ein Beispiel herauszugreifen, das Wort „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme" (2 Mos 20, 23 ff.) im Kodex Ammurapi in folgender Form wieder (§ 196 f.): Gesetzt, es hat jemand einem Angehörigen des Patrizierstandes ein Auge zerstört, so wird man ihm ein Auge zerstören, gesetzt, er hat jemand einen Knochen zerbrochen, so wird man ihm einen Knochen brechen. Gesetzt, jemand hat einer ihm gleichstehenden Person Zähne ausgeschlagen, so wird man ihm Zähne ausschlagen. (Über den Ammurapi-Kodex siehe Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder I S. 140 ff., und Winckler, Der alte Orient IV, 1902 S. 97 ff.) Eine nähere Vergleichung der beiden Gesetzgebungen ergibt nun, daß eine einfache Übernahme aus dem Ammurapi-Kodex nicht vorliegt. Die hochentwickelten Kulturverhältnisse in Babel zeigen das Gesetz auf einer vorgeschritteneren Stufe. So ist z. B. im babylonischen Gesetz die

Blutrache verschwunden. Die vielen verschiedenen Stände, die wir in Babylonien damals schon vorfinden, waren im Israel jener Zeit nicht vorhanden. Zwischen Patrizier und gemeinem Mann wird hier nicht unterschieden wie im Babylonischen. Israel billigt nur dem freien Manne ein anderes Recht zu wie dem Sklaven. Auch ist Israels Recht mehr Hirten- und Bauern-, das babylonische mehr Handels- und Krämerrecht. Deshalb ist in diesem so viel von Kauf- und Pachtverträgen, von Verschuldungen und Verzinsungen die Rede. Israel hat in der Hirtenzeit Zins und Wucher nicht gekannt und hat an seinem Verbot gegenüber Volksgenossen immer festgehalten. Es wird wohl so sein, daß der Zweig der Amoriter, der in Kanaan einfiel, seine Rechtsanschauungen und Satzungen den Kanaanäern, diese den Israeliten übermacht haben. Beide werden sie ihren Verhältnissen und Anschauungen entsprechend gewandelt haben, während der nach Babel kommende Teil der Amuru eine durch die babylonischen Verhältnisse bedingte Rechtsentwicklung vornahm.

Diese Gesetze mögen nun zur Zeit des Salomo zusammengearbeitet worden sein. Das sog. Bundesbuch (Ex 20, 22–23) wird in seinen Grundbestandteilen auf diese Zusammenarbeit zurückgehen. Doch ist ein Gesetz keine tote Masse. Es treten neue Fälle auf, bedürfen einer Regelung. Kein Wunder drum, wenn wir einmal auf ganz alte, wohl der vorköniglichen Zeit entstammende Verordnungen stoßen; wie denn 21, 32 mit dem Stammesfürsten rechnet, den König noch nicht kennt. Anderseits hören wir von Geld (21, 32), das paßt nicht zu der älteren Zeit, in der im wesentlichen Naturalwirtschaft herrschte (21, 36f.; 22, 4). Hier haben wir denn eine jüngere, nachsalomonische Bestimmung.

Diese 'Mischpatim' genannten Gebote, die wohl ursprünglich eine geschlossene Sammlung bildeten, sind in den Pentateuch eingearbeitet und liegen uns, bekannt unter dem Namen „Bundesbuch", II Mos 20, 22–23, 19 vor. Doch sind sie mit Gesetzen kultischer und sittlicher Art (genannt d^{e}-barim) durchsetzt, die vordem für sich bestanden und wohl erst bei Gelegenheit der Einarbeitung mit ihnen vereinigt sein werden. Die kultischen Gebote entstammen gewiß den Heiligtümern. Hier stellte die Priesterschaft in faßlicher Form die Gebote und Verbote zusammen, die sich auf Altar und Opfer, auf Abgaben und Feste beziehen. In dem Bundesbuch ist es wohl ein Kreis von zwölf Bestimmungen, der in die Mischpatim eingeflickt wurde. Daß er aber für sich bestanden haben wird, ist dem sogenannten jahwistischen Dekalog (Ex 34) zu entnehmen, der in einer Zusammenfassung von ursprünglich wohl zehn Gesetzen die kultischen Pflichten des Israeliten vorführt. Die jüngere jahwistische Quelle nämlich (vgl. weiter unten) läßt den Moses am Sinai Gesetze für Israel geben und hat damit Schule gemacht. Es ist danach Moses der Gesetzgeber seines Volkes geworden. – Ob nun diese kultischen Gebote am Eingang des Tempels auf steinernen Tafeln verzeichnet waren, ob sie nur bei Gelegenheit des Festes verlesen wurden, läßt sich nicht sicher ausmachen. – Weiter bietet das Bundesbuch auch ethische Gebote (II Mos 22, 20 ff.; 23, 1 ff.). Es kann zweifelhaft sein, ob diese sittlichen Verordnungen mit dem Mischpatim selbständig

verbunden waren oder ein Teil und Anhang der d^ebarim bildeten. Manches spricht für die zweite Möglichkeit, denn der Priester war in alter Zeit doch nicht bloß Orakelspender und Opferer. Er wird auch auf das Sittliche gewirkt haben, gerade wie bei dem Eingang ägyptischer Tempel die Inschrift zu finden war: „ein jeder, der eintritt, sei rein" (Erman, Ägypt. Rel. Berlin 1909 [2] S. 86). Das ist aber gewiß nicht bloß von kultischer Reinheit gemeint. Der Laie mußte wissen, was „Sünde" sei, um sie zu meiden oder abzutun und damit die Ungnade der Gottheit sei es zu meiden oder zu tilgen. Sünde ist aber schon früh — nicht bloß in Israel — auch als ein Vergehen gegen sittliche Gebote der Gottheit verstanden worden. Es mag sein, daß schon seit alter Zeit bei Gelegenheit der heiligen Prozessionen Liturgien gesprochen wurden, in denen sittliche Forderungen zu einer Art Einheit zusammengefaßt waren, wie wir solche Formulierungen aus späterer Zeit ja besitzen (Mich 6, 6; Jes 33, 14 ff.; Ps 15; Ps 24, 3 ff.; Deut 27, 14—26) (vgl. hierzu und überhaupt zu dem ganzen Gegenstand die sehr lehrreichen Ausführungen von Greßmann in SATA zu Ex 20, 23 ff.). Aber das Älteste wird wohl die Zusammenstellung der kultischen und rituellen Gebote sein, wie wir es II Mos 34 haben. Die Zusammenfassung kultischer, sittlicher und rechtlicher Bestimmungen, die das Bundesbuch und in ähnlicher Weise das Lev 17—26 gegebene sog. Heiligkeitsgesetz — ein recht kompliziertes Gebilde —, bieten, führt wohl auf eine etwas spätere Zeit. Jünger noch scheint der bekannte Dekalog Ex 20 = Deut 5. Hier ist von kultischen Bestimmungen nur das eine Sabbatgebot vorhanden. Es liegt doch nahe, anzunehmen, daß erst die Tätigkeit der großen Propheten vorangehen mußte mit ihrer Bekämpfung des Kultus, mit ihrer Hervorhebung, daß recht handeln, Gott lieben, ihm vertrauen in Gedanken, Worten und Werken der rechte Gottesdienst sei, bevor man imstande war, aus der verwirrenden Zahl der Gesetze diese zehn herauszugreifen und in diese klassische Form zu fassen. Da die Propheten nirgends auf diesen Dekalog anspielen, werden sie ihn — hier hat das argumentum e silentio doch wohl Geltung — auch nicht gekannt haben. Es wäre ja schlechterdings nicht zu begreifen, daß sie dem Volk bei all ihren Vorwürfen niemals den machen, daß es sich gegen das von Gott durch Moses übermittelte „Grundgesetz" seines Bundes gröblich vergangen hat. Es handelt sich gar nicht darum, ob Moses eine solche in etwas kürzerer Form als unser Zehntwort gedachte Zusammenstellung kultisch-religiöser Pflichten habe verfassen können — das zu bestreiten, liegt kein Grund vor — sondern ob nach dem kritischen Befunde und nach der religiösen Entwicklung in Israel etwas Derartiges anzunehmen ist. Das muß entschieden verneint werden. Die Tatsache, daß von allen Festen nur der Sabbat eingeschärft wird, spricht durchaus für die Entstehung dieser Zusammenstellung in Babel zur Zeit der Verbannung. Hier kam die Feier anderer Feste, bei denen das Opfer im Mittelpunkt der Feier stand, nicht in Frage, da man in „unreinem Lande" nicht opfern durfte. Der Dekalog will möglicherweise Opfer und Erntefeiern nicht für immer aufheben: er will nur für die Verbannten und die Zeit der Verbannung ein Sum-

marium der den Juden geltenden Pflichten sein. Darum versteht man auch, wie in der Zeit nach der Verbannung, wo der Tempel und sein Dienst wieder im Mittelpunkt des Interesses stand, dieses Zehntwort so gut wie verschwindet. Erst in einem recht späten Gebet (Jer 32, 18), das fälschlich dem Jeremia in den Mund gelegt wird, haben wir eine unzweideutige Bezugnahme auf das Zehntwort. Die Entwicklung läuft nun aber so weiter, daß die einfachste, tiefste und damit reifste Formulierung von Jesus gegeben wird, der die religiös-sittlichen Gebote in den Zweiklang zusammenfaßt: „du sollst Gott lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst". (Siehe über das Bundesbuch und das Heiligkeitsgesetz die Arbeiten von Bruno Baentsch, Bundesbuch 1892; Heiligkeitsgesetz 1893; außerdem die Kommentare. Über den Dekalog die Auslegungen zu Ex 20, daselbst auch die nötige Literatur. Siehe auch Kittel, Geschichte des Volkes Israel [2] II S. 251 ff.; Meinhold, Sabbat u. Woche im AT, 1905; Steuernagel, Einleitung ins AT, 1912 S. 259 f.; Nowack, „Der erste Dekalog", Baudissin-Festschrift 1918 S. 381 ff.).

2. Die poetische Literatur. „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts", sagt Hamann. Israels Literatur bestätigt dies Wort.

Israel ist ein sangesfreudiges Volk gewesen. Des geben die wenigen Lieder, die wir besitzen, vollgültiges Zeugnis. Wo sich Gelegenheit fand, ließ es seine Lieder hören: sei es — und da besonders — bei Kampf und Sieg (Ex 15, 20; Richt 5; I Sam 18, 7), sei es bei heiligen Festen oder bei weltlicher Freude, z. B. während der Weinlese (Richt 9, 27). Solche Lieder gingen von Mund zu Mund. Auf die Weise ist gewiß manches überliefert, aber auch manches verloren gegangen. Es war not sie zu sammeln. Und das geschah. Wie wichtig das war, ersieht man daraus, daß man sich zur Erhärtung gewisser Behauptungen auf solche alten, nun durch die Schrift festgelegten Lieder berief. Wenn etwa die Moabiter Land nördlich vom Arnon in Anspruch nahmen, so führte man ihnen und den Israeliten unter Hinweis auf ein altes Lied zu Gemüte, daß der Arnon das den Amoritern von Israel genommene Land von Moab trennte.

„„Der Arnon, der an den Rand von Ar sich lehnt,
Sich schmiegt an Moabs Grenze"",

„ist es nicht so geschrieben in dem Buch der Kriege Jahwes" (Num 21, 14 f.). Dies nur hier angeführte „Buch der Kriege Jahwes" soll, so meinen manche, Sänge aus der Zeit vor der Eroberung Kanaans enthalten haben, die dann, weil meist profanen Charakters, verloren gegangen seien. Aber der Titel „Buch der Jahwekriege" spricht nicht gerade dafür, daß sie hauptsächlich profanen Charakters waren und sich gar um die Interessen der einzelnen Personen, ihr Lob und Selbstlob nach Weise des Lamechliedes (Gen 4) und der arabischen Prahlgesänge bewegten, auch nicht dafür, daß dies Buch nur Lieder enthielt. Die Kämpfe Jahwes gelten durchaus nicht als etwas Profanes, wie uns das Deboralied zeigt.

Dies Lied selbst, in dem Debora vorgeführt wird, wie sie daherzieht, durch flammenden Sang die Stämme und Einzelnen zum Kampf für Jahwe aufzurufen (Richt 5, 12), läßt auf einen Stand der Sänger schließen, der,

sei es übernommene, sei es selbst gedichtete Lieder von Ort zu Ort trug und also verbreitete. So heißt es dann auch gelegentlich, „darum singen die Dichter also" (Num 21, 27). Wir haben noch eine andere Sammlung, die als „Buch des Redlichen" (sepher haj-jaschar = ספר הישר) bezeichnet wird, vielleicht aber richtiger unter Umstellung der zwei ersten Buchstaben von jaschar als „Liederbuch" (sepher hasch-schir = ספר השיר) gefaßt wird. Das Klagelied Davids (II Sam 1), der Tempelweihspruch Salomos (nach der LXX I Kön 8) sind dieser Sammlung entnommen. Ebenso wird Jos 10, 12 ff. das Wort des Josua an Sonne und Mond stillzustehen, bis Israel seiner Feinde Herr geworden, wenigstens in dem hebräischen Text als in diesem Liederbuch stehend angegeben. Diese Sammlung war vor Salomo nicht abgeschlossen. Sein Tempelweihspruch fand noch Eingang. Anderseits gehören alle über die Bücher von der Genesis an bis I Kön 8 zerstreuten alten Dichtungen in die vorsalomonische Periode. So liegt es nahe genug, den für Kunst und Literatur begabten und interessierten König als den Sammler eines „Liederbuchs" zu denken, wie wir etwas Ähnliches von dem assyrischen Herrscher Assurbanipal, wie wir das von Karl dem Großen wissen.

Vielleicht ist auch das „Buch der Kriege Jahwes" erst unter ihm zustande gekommen. Beide Sammlungen haben ziemlich lange gelebt, müssen auch recht bekannt gewesen sein. Das ergibt sich aus Num 21, 14. Die elohistische Schrift (etwa um 700 geschrieben) beruft sich hier, wie oben erwähnt, für ihre Behauptung, daß der Arnon der Grenzbach sei zwischen Moab und dem Israel zugefallenen Gebiet der Amoriter, auf ein Lied aus dem „Buch der Kriege Jahwes". Es muß also ihm wie den Lesern noch zugänglich gewesen sein. Der Hinweis auf das „Liederbuch" Jos 10, 13, der allerdings in LXX fehlt, geht auf einen Redaktor der deuteronomischen Schule zurück, der etwa um 600 gelebt haben mag. Er setzt danach das „Liederbuch" damals noch als vorhanden und bekannt voraus. Die Wirren der Zerstörung und der Verbannung nach Babel werden Grund zu dem beklagenswerten Verlust gewesen sein. Es liegt nahe genug, anzunehmen, daß nur durch Zufall einmal die Herkunft eines Liedes genauer angegeben ist, daß wir aber auch andere, bei denen es nicht bemerkt ist, diesen Quellen zuschreiben dürfen.

Dem „Buch der Kriege Jahwes" gehörte gewiß nicht bloß das Lied an, aus dem einige Zeilen über den Grenze bildenden Arnonfluß angeführt sind, das aber als Ganzes doch wohl ein Siegeslied war, welches sich auf Moabs Unterwerfung bezog. In dem gleichen Kapitel befindet sich noch ein Sang über denselben Gegenstand. Er ist zwar durch einen Späteren in die Schrift des Jahwisten eingefügt, wird aber für alt zu halten sein und dürfte auch in dem „Buch der Kriege Jahwes" gestanden haben. Dies recht kunstvoll aufgebaute, textlich allerdings sehr schlecht erhaltene Lied spottet über die Versuche Moabs, sich des Landes nördlich vom Arnon zu bemächtigen. Schon einmal mißlang ein solches Unternehmen: Sihon der Amoriterkönig trug vordem Feuer und Vernichtung nach Moab hinein. So schlägt jetzt Israel, das sich Sihons Reich und Stadt genommen hat

und beides aufbauen und festhalten wird, Eroberungsversuche Moabs blutig zurück und wirft ihm den Brand in das eigene Land (Num 21, 27 ff.).

Im Gegensatz zu dem ersten scheint dies zweite Sieges- und Spottlied ganz erhalten zu sein. Das gleiche gilt nun von der Perle der althebräischen Poesie, dem sog. Deboralied, das uns Richt 5 vorliegt und vielleicht auch dem „Buch der Kriege Jahwes“ entnommen ist. Welchem Umstand wir es verdanken, daß dies Lied nicht nur zitiert und demnach mehr als bekannt vorausgesetzt, darum nur etwa brockenweise angeführt wird, kann man nicht mehr aussagen. Fest steht, daß das Lied uns, Gott sei Dank, ganz erhalten ist und daß wir es trotz großer Schwierigkeiten im einzelnen — der Text ist nicht unversehrt — der Hauptsache nach verstehen können. Der Dichter von Richt 5 ist erfüllt von tiefstem Dank gegen den Kriegsgott Israels, der dem Volk einen so wunderbaren Erfolg geschenkt hat. So möge das Lied selbst eine Gabe dankerfüllten Herzens an diesen Gott sein (2—3). Und nun schildert es, wie Jahwe in gewaltigen Schritten, unter denen die Erde erbebt, von seinem uralten Sitz, dem Sinai in dem Gefilde Edoms, daherkommt, seinem Volk zu Hilfe, den Feinden zum Untergang (4—5). Ja, Hilfe war not. Israel war verweichlicht, hatte seinen Gott und seine Kraft verloren. Der Feind aber war gar mächtig. Die Straßen verödeten. Gering war die Zahl der Kämpfer Israels, dürftig ihre Bewaffnung (6—8). Wie anders jetzt, nachdem die Fürsten sich ermannt; da sieht man, wie sie wieder auf weißen Eselinnen wohlgemut die geraden Straßen wandeln. Da klingt es wieder fröhlich im Lande; da preist man an den Tränkrinnen Jahwes Großtaten (9—11).

So singt man auch von Debora und ihrem Sang. In lebhafter Rede wird sie aufgefordert, das Lied zu singen, wie sie einst es getan mit den gewaltigen Worten:

'Nun, Barak, fang deine Fänger, du
Sohn des Abinoam.'

Ihr begeisternd Lied zündete und ergriff. Da ermannte sich Israel, fühlte sich als Jahwes Volk und zog zu Scharen hinter Barak daher ins Schlachtgetümmel. Lob und Preis den Stämmen, die sich so als Heldenstämme bewährt, Hohn und Verachtung denen, die wie Ruben, Gilead (= Gad), Ascher und Dan die Behaglichkeit des Lebens oder den guten Verdienst der gemeinsamen Sache Israels voranstellten (12—18).

Und nun der Kampf! Da strömen die feindlichen beutelüsternen Könige herbei, bei Taanach an den Gewässern zu Megiddo kommt es zur Schlacht. Jahwe greift selbst ein und mit ihm sein himmlisches Heer: die Sterne verlassen ihre Bahnen und nehmen tatkräftig am Kampfe teil. In gewaltigem Brausen rauscht der Gewitterregen herab und schwellt die kleinen Bäche zu reißenden Strömen an. Die Rosse vor den Streitwagen werden scheu. In rasendem Lauf jagen sie daher. Da gabs keine Hoffnung, keinen Widerstand. Wie ists nur möglich, daß dem fliehenden Feinde jetzt nicht jeder kleine Ort entgegentrat? Meros wird ewigen Fluch und ewige Schande davontragen, daß es das unterließ. Ganz anders Jael, die als Weib eines nomadisierenden Qeniters nicht einmal zu Israel

gehörte! Sie war beherzt und klug zugleich. Dem fliehenden Feldherrn Sissera reicht sie auf seine Bitte hin eine Schale mit Rahm und, während er gierig trank, griff sie zu einem mächtigen Hammer und zertrümmerte des Feindes Schläfe, daß er entseelt ihr zu Füßen fiel (19 – 27).

Nun das Schlußbild: die Königsmutter sitzt am Fenster und schaut in die Ferne. Wie immer, so wird auch jetzt – das ist ihre Erwartung – ihr großer Sohn sieggekrönt und beutebeladen heimkehren. Zwar er zögert zu sehr. Bange Ahnung will sie beschleichen. Doch die klügste seiner Frauen beschwichtigt sie mit der Ausrede, daß die Verteilung der ungeheueren Beute eben zu lange Zeit in Anspruch nehme. So ergeht es und möge es immer den Feinden Jahwes ergehen, während seine Freunde strahlen sollen wie die Sonne in ihrer Pracht (28 – 31). – Das Lied ist ein Meisterwerk in seiner Art. Von einem Jahwehymnus eingeleitet und beschlossen, führt es uns in einer Reihe von Episoden das Einst und Jetzt, das Heranwogen zum Kampf, die Schlacht selbst, des Sissera Flucht und Tod, sowie der Königin-Mutter Harren lebhaft vor Augen. In Kürze der Andeutung, in Wortfülle der Ausmalung, in Schwung und Kraft der Sprache und Schilderung zeigt sich der Dichter durchaus auf der Höhe. Und wenn auch die einzelnen Bilder ziemlich selbständig nebeneinander gestellt sind: das Ganze ist doch ein einheitlich geschlossenes Kunstwerk. Ansätze epischer Schilderung, die hier vorliegen, hat Israel nicht weiter ausgebildet. Das Lyrische, das Pathetische, das auch im Liede vorherrscht, entsprach mehr seinem Geschmack und seiner Begabung.

Ein solch vollendeter Siegessang steht natürlich nicht am Anfang der hebräischen Heldenpoesie. Er setzt eine Entwicklung voraus. Wenn nach dem Liede selbst Debora durch ein kurzes begeistertes Wort den Barak und die Recken zum Kriege begeistert hat, so wird auch der Triumphgesang ursprünglich kurz und knapp gewesen sein.

Wir haben Beispiele. Mirjam und die Weiber faßten die Gefühle Israels bei dem Untergang der verfolgenden Ägypter in die knappen jubelnden Worte zusammen:

„Singet Jahwe, denn hoch erhaben ist er,
Roß und Reiter stürzt' er ins Meer." (Ex 15, 21).

(Was wir 15, 1 – 18 als Mirjamslied lesen, ist spätere Variation dieses Themas.) Ähnlich kurz hat sich der Verfasser wohl den Empfang gedacht, den Jephthahs Tochter ihrem siegreichen Vater bereitete (Richt 11, 34). Ganz kurz ist auch der Gruß, den die singenden Frauen dem heimkehrenden Feldherrn Sauls, dem David, zuriefen:

„Saul schlug ihrer tausend,
David aber zehntausend." (I Sam 18, 17).

Es ist wohl möglich, daß auch dies Wort wie das Mirjamlied dem Buch der Kriege Jahwes entnommen ist, wie ja von David gesagt wird, daß er die „Kriege Jahwes" führte (I Sam 25, 28). Aus solchen Keimen mag dann das Deboralied entstanden sein. – Aber das Leben Israels bestand nicht allein aus Kampf, und die Lust zu „fabulieren" äußerte sich auch

an anderen Gegenständen. Was die sehr ähnliche arabische Poesie uns vorführt (vgl. dazu Brokelmann, Literaturen des Ostens Band 6, Leipzig, Amelang 1909), finden wir gleichfalls im AT. So bietet das Lamechlied das schönste Muster eines nomadischen Prahlspruches, der irgendwoher genommen und in die Qainitentafel Gen 4, 17ff. eingearbeitet worden ist. Er malt unübertrefflich die Weise, wie sich die Scheichs vor ihren Frauen rühmen, und gibt ein treffendes Bild von dem hochgespannten Stammesbewußtsein der Sippe Lamech, die noch über die Blutrache der Qeniter bei dem Tode eines Stammgliedes hinausgeht. Auch ein Brunnenliedchen führt uns das Nomadenleben und -treiben sehr lebhaft vor Augen. Es ist in das Verzeichnis der Wüstenstationen bei der Erwähnung von B^{e}er (בְּאֵר), d. h. Brunnen eingeschaltet und lautet:

„Steig empor, Brunnen", so singt ihm zu!
„Brunnen, den Fürsten ausgruben, Edle des Volkes erbohrten
Mit ihrem Szepter, mit ihren Stäben, ein Geschenk von der Wüste."

(Num 21, 17). Ob es sich nun um einen Zauberspruch handelt und die Stäbe der Fürsten als eine Art Wünschelrute gemeint sind, ob an die Einweihungsfeierlichkeiten bei der Übernahme eines ausgegrabenen Brunnens durch die Fürsten im Namen eines Stammes zu denken ist (so Budde, Preuß. Jahrb. 1895 S. 491ff.), gleichviel, auch dieser Spruch kann recht alt sein und am Ende einer dieser Sammlungen angehört haben.

Der Dichter gilt in Altisrael ebenso von der Gottheit inspiriert wie der Zauberer, wie der Orakelspender. So heißt die Dichterin Mirjam, heißt Debora n^{e}bi'a (נביאה) d. h. Prophetin. Anderseits sind denn auch die Zauber- und Orakelsprüche in der Form des Liedes gehalten. Also lautet der Spruch, den die Kinder erbittende Rebeqqa empfing:

Zwei Völker ruhen in deinem Leibe,
Zwei Stämme werden sich aus deinem Schoß scheiden.
Der eine zwingt den anderen,
Der Ältere dient dem Jüngeren.

Solche Sprüche gelten nun vielfach nicht bloß als Wahrsagungen, sondern man legt ihnen Zauberkraft bei, zumal wenn sie von einem aus dem Leben scheidenden Manne gesprochen werden. Die Tatsache, daß die Kanaanäer den Israeliten wie Japhetitern sklaven, erklärt sich aus einem Fluch des alternden Noah über seinen schamlosen jüngsten Sohn Kanaan (Gen 9, 18ff.). Und wenn Edom, der ältere, zuerst angesiedelte Stamm dem jüngeren Israel fronden muß, so unterliegt er dem Zwange eines alten Zauberspruches, den die Sage dem sterbenden Isaaq in den Mund legte (Gen 27) und der Jakob-Israel die Herrschaft zusprach:

„Meines Sohnes Duft
Ist gleich dem Duft des reichen Gefildes,
Völker sollen dir dienen,
Nationen dir huldigen,
Verflucht, wer dir flucht,
Gesegnet, wer dich segnet"

so nach der einen Quelle, während die andere folgende Fassung bietet:

„Gott gebe dir von des Himmels Tau
Und von der Erde Fettgefild
Und Fülle von Korn und Most!
Werde ein Herr deiner Brüder,
Deiner Söhne Mutter werden dir huldigen."

Der „betrogene" Esau (= Edom) dagegen steht unter dem Banne des Wortes:

„Ohne Fett der Erde sei dein Wohnsitz,
Ohne Himmelstau von oben,
Von deinem Schwerte sollst du leben
Und deinem Bruder Sklave sein" (Gen 27).

Solche Sprüche und Orakel liefen wohl einzeln von Mund zu Mund. Sie wurden dann – wie hier – einem größeren Zusammenhang eingearbeitet oder aber zu einer Sammlung von Sprüchen aneinandergereiht. Wir haben zwei solcher Sammlungen, die, wie ursprünglich die einzelnen Sprüche, für sich standen, dann aber – und nur dadurch sind sie uns erhalten – in die Sagengeschichte Israels eingefügt wurden. Die eine (Gen 49) ist dem sterbenden Jakob, die andere dem scheidenden Moses in den Mund gelegt (Deut 33). Die Entstehungsweise dieser „Segensworte" erklärt es, daß wir vielfach nur eine Zeichnung des Stammes und seiner Lage, kein Orakel vor uns haben, und daß je nach der Geschichte der Stämme neben dem Segen auch der Fluch seine Stelle findet.

Es ergibt sich, was schon damit angedeutet ist, daß die erste Sammlung dem Jakob, die zweite dem Moses zugeschrieben wird, daß Gen 49 als Ganzes älter ist wie Deut 33. So finden wir Juda Gen 49, 8ff. in der Fülle seiner Kraft – man denkt wohl an die Zeit Davids – während Deut 33 uns den Stamm in seiner Vereinzelung nach der Reichstrennung vorführt. Ruben wegen Mißbrauches seiner überschüssigen Stärke Gen 49 getadelt, vegetiert nur noch so („Ruben lebe und sterbe nicht") Deut 33, 6. Simeon, mit Levi wegen schwerer Bluttat Gen 49, 5 gerügt, ist Deut 33 verschwunden. Die Reste Levis aber haben sich durch ihren priesterlichen Beruf zu ansehnlicher Macht emporgearbeitet. Und so erscheint Levi Deut 33, 8ff. als Priesterstamm von großer Bedeutung.

Wie die Stämme, die Nation, so hat auch das Leben des Einzelnen Anlaß genug zu poetischer Verklärung gegeben. Hochzeit und Geburt, Leben und Sterben sind von Liedern umrankt. Der Kranz von Liebesliedern, wie er uns im sog. Hohenliede, der Preis von Bräutigam und Braut, wie er uns Ps 45 geboten wird, ist zwar jünger, geht aber gewiß auf alte Weisen zurück, die uns verloren gegangen sind, und vervollständigt so das Bild von dem Singen und Sagen in Israel. Ja, Israel freute sich der Liebe, des Weines, des Gesanges. Das zeigte sich besonders wohl bei Hochzeiten, wo solche Lieder und Tänze vorgeführt wurden, wie sie das Hohelied bietet und voraussetzt (s. Budde, Preuß. Jahrb. 1914 S. 92ff.). Eine Bauernhochzeit dauerte bei uns vordem eine runde Woche, so hören wir das auch von Simsons Hochzeit (Richt 14, 17) — und das wird keine Ausnahme sein sollen. Die Rätsel aber, die er seinen Feinden aufgab, sind dem Volksmund entnommen und schlecht und recht in die Simsonsgeschichte eingearbeitet. In

der Tat handelt es sich um zwei Rätsel, deren zweites irrtümlich vom Verfasser als Lösung des ersten genommen und gegeben wird. Für die Frage:

Was ist süßer als der Honig?
Was ist stärker als der Löwe?

lautet die richtige Antwort: die Liebe. Das geht auf die Neuvermählten. Und wenn man sagt:

Was ist das?
Vom Verspeiser kam die Speise,
Vom Gierigen die Süße?

So ist doch wohl das Erbrechen gemeint. Das trifft die Gäste. Die Simsongeschichte redet vom Honig in des Löwen Gerippe, dazu paßten, so meinte der Schriftsteller, diese Sprüche, und so wurden sie von ihm eingefügt. In Wirklichkeit aber haben sie mit Simson nichts zu tun und geben uns gute Beispiele von der zu alten Zeiten schon in Israel umgehenden Rätsel- und Spruchpoesie (vgl. hierzu Gunkel, Kultur der Gegenwart I S. 100 f.).

Auch Segenssprüche für die junge Frau werden nicht gefehlt haben. Was die Verwandten der Rebeqqa als Wunsch mitgaben, werden so manche Eltern ihrer in die Ehe tretenden Tochter nachgerufen haben: „Du sollst werden zu Tausenden der Zehntausend" (Gen 24, 60; vgl. auch Ps 45, 17). Und wenn in den Patriarchenerzählungen Geschicke des Stammes zum Teil auf Orakelworte bei oder vor der Geburt des den Stamm darstellenden Knaben zurückgeführt werden, so ist das aus der Gepflogenheit des gewöhnlichen Lebens entnommen. Es läßt darauf schließen, daß auch wohl in den einzelnen Häusern die Geburt mit einem guten Spruch sei es erwartet, sei es begrüßt ward.

Ebenso öffnete der Tod die Lippen. Laut erklangen die Leichenklagen. Hier waren es wohl vornehmlich Weiber, die also trauernd sangen (vgl. Jer 9, 16). Selbstverständlich ist damit die Klage des Mannes nicht ausgeschlossen. Eine solche Leichenklage mag ursprünglich einen kurzen, immer wiederholten Spruch geboten haben. So klagt David um den ermordeten Feldhauptmann Abner nur in kurzem Wort (II Sam 3, 33; s. o. S. 71). Aber wo es der Ermordete und sein Verhältnis zu den Zurückbleibenden an die Hand gab, entwickelte sich die Klage auch in längerem Sange, wie wir ja von David ein prächtiges Lied auf den Tod Sauls und Jonathans besitzen (II Sam 1).

Man sang bei den Mahlen (Jes 5, 12; Amos 6, 5), man sang bei der Weinlese (Richt 9, 27; Jes 16, 9 f.; Jer 25, 30), man sang im Zimmer (vgl. David vor Saul), man sang auf der Straße (vgl. den Sang des Jesaja 5, 1 ff., oder der Dirne Jes 23, 16). So sang man natürlich auch bei Opfern und Festen vor Gott. Die religiöse Poesie der Hebräer liegt uns ja in dem Psalter vor. Diese Sammlung ist nachexilisch, enthält auch zumeist – nicht durchweg – Lieder der zweiten Gemeinde. Aber sie werden auf Vorbilder des alten Israel zurückgehen, und die Gattungen des religiösen Liedes, die sie (die Sammlung) bietet, werden auch im alten Israel bekannt und beliebt gewesen sein. Mit Lied und Tanz, Zither

und Harfe feierte man den Gott und sein Heiligtum (Amos 5, 23; Richt 21, 21).

Natürlich ist bei einer Nationalreligion eine Scheidung des Religiösen und Profanen nicht so einfach wie bei uns: das Deboralied kann man z. B. auch als religiösen Sang bezeichnen. Doch haben wir auch einige Zeilen, die wir als rein religiösen Charakters bezeichnen können. Es handelt sich um Worte an Jahwe, der da auf seinem Thron, der sog. Bundeslade, zum Ausziehen in den Kampf oder zur Rückkehr aus dem Felde aufgerufen ward. Zum Ausziehen:

„Erhebe dich, Jahwe, daß deine Feinde fliehn,
Vor deinem Blick deine Widersacher zerstieben."

Zur Rückkehr:

"Komm wieder, Jahwe,
Und segne die Stämme von Israel."

Die Worte sind uns dadurch erhalten, daß sie in die Erzählung von Israels Wüstenwanderung eingearbeitet wurden. Sie haben ihr Gegenbild in dem Schluß des Psalms 24, den ich immer für alt gehalten habe. Von siegreicher Schlacht, so haben wir uns zu denken, kehrt Jahwe auf seinem Thron nach Jerusalem zurück. Da rufen die Fahrer der Lade den Toren zu:

„Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,
Reckt euch, uralte Pforten,
Einziehn will der König der Ehre."

Die Tore aber antworten:

„Wer ist denn der König der Ehre?"

Antwort:

„Jahwe, der Starke und Held,
Jahwe, der siegreiche Held.
So erhebt, ihr Tore, eure Häupter,
Reckt euch, uralte Pforten!"

Noch einmal die ungeduldige Wiederfrage:

„Wer ist's denn, der König der Ehre?"

Die Schlußantwort:

„Jahwe Zebaoth, er ist der König der Ehre"

gibt nun den vollen Namen des auf dem Sinai, des auf der Lade thronenden Gottes. Die Parole ist gesprochen. Da springen die Tore auf, da recken sich die uralten Pforten, und der riesige und machtvolle Gott zieht ein zu seinem Zelt, das David ihm errichtete. (Siehe zu dem ganzen Abschnitt vor allem Budde, Geschichte der althebr. Literatur, 1906 S. 7 ff.).

3. **Die Form der hebräischen Lieder.** Die poetischen Gebilde Altisraels heben sich durch die gewählte Sprache, durch den Bilderreichtum, durch Wortanklänge und Tonmalerei so deutlich und klar von ihrer Umgebung ab, daß es unmöglich ist, sie als Kinder der Dichtung zu verkennen. Doch hat man schon bei oberflächlichem Überblicken den bestimmten Eindruck, daß auch die äußere Form sie von gewöhnlicher Rede unterscheidet. Die Untersuchungen des englischen Bischofs Lowths in seiner Schrift de sacra poesi Hebraeorum 1753, und danach Herders noch immer warm zu empfehlende Schrift vom Geist der hebräischen Poesie

haben da bahnbrechend gewirkt. Die Zweiheit, die wir in Aus- und Einatmen, in Heben und Senken der Stimme, im Hin- und Hergehen finden, sie ist auch maßgebend für die äußere Form der hebräischen Poesie. In ihr gilt der Vers als unterste Einheit, der in sich zwei Hälften trägt, deren jede aber nicht selbständig ist, da sie erst zusammen ein Ganzes ausmachen, wie zum Heben der Stimme auch das Senken gehört. Man hat das Verhältnis dieser zwei sich entsprechenden Hälften passend mit dem Ausdruck parallelismus membrorum bezeichnet. In manchen Sprachen und Literaturen ist man zu einem parallelismus metrorum weitergegangen, so daß ein Daktylus — ◡ ◡ dem zweiten — ◡ ◡ usw. parallel läuft. Wie der Reigentanz, bei dem die Bewegung des einen Chores durch die entsprechende des anderen beantwortet wird, den Rundtänzen wich, derart, daß der Parallelismus in die einzelnen Pas verlegt wurde, so auch der parallelismus membrorum in den der Metren. Es fragt sich, ob das auch für das Hebräische anzunehmen ist. Die Frage ist bis auf den heutigen Tag nicht ausgetragen. Sicher scheint nur, daß die Hebräer nicht wie die Griechen und Römer lange und kurze Silben gezählt haben: vielmehr herrschte bei ihnen wie in der altdeutschen Poesie das System der Hebung und Senkung. Auch bei den Ägyptern, vornehmlich den Assyrern, finden wir die gleiche Weise. Ob die Zahl der zwischen den Hebungen liegenden Senkungssilben auch einem bestimmten Gesetz unterlag, ist strittig. Zu groß ist sie jedenfalls nicht gewesen, das liegt in der Natur der Sache. Man bekommt also Verse wie Doppeldreier (3 + 3 Hebungen für beide Halbverse), Doppelvierer (4 + 4 Hebungen) und so fort. Doch ist hierbei zu bemerken, daß die Zählung dieser Hebungen bei gleichen Stücken von seiten verschiedener Gelehrter oft recht verschieden ist und daß so mancher sein Metrum erst auf Grund oft recht anfechtbarer Textänderungen herausbekommt. Am besten ist noch der sogenannte „hinkende" Vers festgestellt, bei dem die erste Hälfte drei, die zweite zwei Hebungen aufweist. Dieser Vers wird vornehmlich bei der Leichenklage verwendet. Die Klageweiber, die vornehmlich die Leichenklage anstimmten (vgl. Jer 9, 16), sollen, so die Meinung, dieses Rhythmus sich bedient haben. So brauchen ihn nun auch die Propheten, die sich gern der Volksweise anschließen, wenn sie über Israels bevorstehenden Untergang die Trauerklage, über den Fall heidnischer Mächte oder Fürsten spöttische Klagen anstimmen.

„Höret, ich stimme folgendes Klagelied (qina) über das Haus Israel an:

Es fiél ohn' Hóffnung des Áufstehns
Die Júngfrau Ísrael,
Zu Bóden, sánk sie, dahín;
Und níemand hílft.

so lesen wir bei Amos (5, 1 ff.). Solche Klagen beginnen dann gern mit dem schmerzlichen „Wehe!" (איכה).

Wéh, gewórden zur Dírne
Die treúe Stádt,
Zíon, vóll einst des Réchts,
Der Geréchtigkeit Sítz.

Dein Sílber wírd zu Schlácken,
Dein Wéin verdünnt.
Deine Hérrn, sie würden zu Nárrn,
Diébesgenóssen,
Ein jéder liébt Bestéchung,
Jagt Schmíergeld nách.

So Jesaja über Jerusalem (1, 21 ff.).

Doch ist hier wie in ähnlichen Fällen der Rhythmus erst durch kleine Umstellungen, Streichungen und Zusätze zu erreichen. Und es fragt sich, ob das überall berechtigt ist, fragt sich, ob die Propheten und Sänger, die sich dieser Form denn auch bedienten, wo es sich nicht um ein Klagelied handelt, im Verlaufe ihres Sanges sich so eng und streng an die gewählte Weise gebunden haben. Das führt nun zu einer weiteren Frage, nämlich der nach Mischmetren. Es handelt sich darum: hat ein Sänger, wenn er nun ein Versmaß, etwa Doppelvierer gewählt hat, sich durch den ganzen Sang daran gehalten, und ist man berechtigt, wo sie nach dem vorliegenden Text nicht vorliegen, dies „ursprüngliche" Metrum durch Textänderungen wiederherzustellen? Oder liegt es nicht vielmehr so, daß der Dichter je nach dem Wandel des Stoffes nun auch das Metrum wandeln kann? Mir will dies durchaus wahrscheinlich vorkommen. Die Dichter hätten sich durch eine solche enge Bindung eines vortrefflichen Mittels zur nachdrücklichen Schilderung des Umschlages in der Stimmung und Handlung begeben. Man denke nur an Goethes Zauberlehrling, an Schillers Handschuh oder Glocke, da fühlt man, wie wirksam ein Dichter den Wechsel des Rhythmus und Metrums verwenden kann. – Eine weitere Frage ist es, ob wir mit Recht von Strophen in den althebräischen Dichtungen reden dürfen. Wenn man – und dies ist doch der Sinn der Sache – unter Strophen eine durch das ganze Gedicht hinlaufende Zusammenfassung einer stets gleichen Zahl von Versen zu einer größeren Einheit versteht, so ist zu sagen: die hebräische Poesie kennt die Strophe im allgemeinen nicht. Wohl haben wir einige Lieder, in denen der Kehrvers immer eine gleiche Zahl von Versen abschließt (Ps 42 f., Ps 46), aber das scheint doch mehr Ausnahme zu sein. – Hier und da finden wir auch den Reim. Der Sang der Philister bei Erscheinen des geblendeten Simson lautet:

natan ’elohēnu bejadēnu
et Simšon ’ojebēnu
ve ĕt macharib arṣēnu
vaascher hirba ĕt chalalenu

d. h.

„Der Gott von uns,
Gab in die Hand von uns,
Simson, den Feind von uns,
Der verwüstet das Land von uns,
Und getötet viele von uns". (Richter 16, 24)

Doch ist der „Reim" hier nur wie auch im Lamechlied durch die Wiederholung desselben Suffixes hergestellt – also eigentlich kein Reim. Zu einer wirklichen Reimpoesie gleich der arabischen haben es die Hebräer nicht gebracht. Epochemachend ist für die metrischen Studien der atlichen

Forscher das oben (S. 29) erwähnte große Werk des Germanisten Sievers „Metrische Studien", 2 Teile, Leipzig 1904. Eine allgemeine Übersicht über die Literatur und die einschlägigen Fragen gibt: Eduard Koenig (Rythmik, die Gesetze des at Vers- und Strophenbaues kritisch dargestellt, Halle 1914).

4. Mythen, Sagen und Märchen. Neben diesen in gebundener Form überlieferten Denkmälern althebräischer Poesie liefen nun — auch sie Kinder der dichtenden Phantasie — mancherlei Mythen und Sagen, Märchen und Anekdoten um, an denen sich Erzähler wie Hörer ergötzten.

Der Mythus bringt Göttergeschichte, läßt Götter miteinander handeln und kämpfen. Da es in Israel sehr bald zum Glauben an einen Nationalgott kam, war hier der mythenbildenden Dichtung bald der Boden entzogen. Doch kam Israel erst im Verlauf seiner Geschichte zu diesem sog. Henotheismus, übernahm ja mit dem kanaanäischen Erbe viel fremdes Gut, das aus polytheistischem Denken heraus erwachsen war. So kann man erwarten, manchen Mythus, sei es aus Israels Kindheitstagen, sei es aus kanaanäischem oder anderem Gut, im AT vorzufinden. Das ist in der Tat der Fall. Die Urgeschichte bietet lehrreiche Beispiele genug. Wer denkt nicht an die Paradieserzählung, besser an die Paradieserzählungen. Einst lag, so erzählt die eine, die Wüste trocken und unfruchtbar da. Kein Wüstengestrüpp, kein Baum war vorhanden. Da bildete Gott einen Knaben und ein Mädchen aus Wüstenstaub. Er setzte sie in eine Oase mit frisch sprudelndem Wasser und allerlei köstlichen Bäumen, die er zu seinem eigenen Aufenthaltsort bestimmt hatte. Hier sollten sie ewig als Kinder bei Gott verweilen. Die Paradiesfrüchte — so ist wohl die Meinung — gaben ihnen mit der Nahrung ewige Jugendfrische, ewiges Leben. Nur ein Baum war ihnen untersagt. Seine Frucht spendete eindringendes Wissen und — da Wissen Macht bedeutet — Macht. Diese aber, somit auch die Frucht des Baumes, soll der Gottheit vorbehalten bleiben. Aber der Mensch, verführt durch die mit dämonischem Wissen und Wesen begabte Schlange, bricht von der Frucht und verscherzt so das Leben, das ihm wie den Göttern „ewigklar und spiegelrein und eben" im Paradies dahinfließen sollte. Er wird in die Wüste vertrieben. Da sprossen nun Dorn und Distel auf und machen ihm das Leben mit seinem Kampf um die Nahrung zu steter Qual bis zum Tode. Aus dem Göttersitz vertrieben, beginnen die beiden sich zu paaren. Der Knabe erweist sich da als Mann, daß das Mädchen ihn „Qajin" nennt, da sie einen „Mann bekommt" (= qanit'). Er aber heißt sie nach der Geburt eines Sohnes „Chawwa", die „Lebendige", sintemalen sie die Mutter aller lebenden Menschen ist. Der Name Qajins als des ersten Mannes, Chawwa als der ersten Frau weist auf die Stämme Qajin und Chawwa als Bildner dieses Mythus. Nur so versteht man, daß er den Ahnherrn von dem Stamme Qajin, als den man sich natürlich einen Mann mit dem Namen des Stammes, daß er die Ahnfrau von Chawwa, die eben Chawwa geheißen haben muß, zum ersten Mann, zur ersten Frau macht. Von Qajin hätte Israel wie vielleicht den Jahwekultus selbst so diesen Mythus übernommen. Ob er

hier ursprünglich ist, kann man fragen. Denn der Gott Qajins, Jahwe, ist von Haus aus ein Berggott. Auch scheint die Schlange eigentlich der Dämon, der Gott der Oase, gewesen zu sein, wie man sich den Dämon von heiligen Quellen, heiligen Bäumen gern als Schlange vorstellte. Ihr ward durch Jahwe ihr Reich genommen. Daher ihre Feindschaft gegen Jahwe, den sie in der Verführung seiner Lieblingsgeschöpfe mit Erfolg zu treffen sucht. Jetzt ist sie zum Geschöpf des Schöpfergottes geworden, vordem war sie wohl ein Dämon neben ihm. So schimmert in der Schlange noch das Polytheistische durch, ebenso in dem Gottesgarten mit seinen köstlichen Bäumen. Der Gedanke, daß die Gottheit durch Genuß ihrer Früchte Leben und Wissen bekommt und sich stetig erhält, ist natürlich ganz unisraelitisch, liegt aber der Erzählung wohl zugrunde.

Eine zweite Paradiesgeschichte redet von Adam als dem ersten Bauern. Es war einmal, heißt es, eine Zeit, da gab es noch kein Getreide, denn der Bauer fehlte. Da bildete Jahwe den Menschen, d. h. den „Irdischen", aus der „Erde", wie es die Sprache ja deutlich sagt: 'adam: Mensch = Bauer kommt aus der 'adama: Erde = Bauernland. Er wird in einen Park hoch oben auf dem Berge, von dem die Weltströme fließen, zum Wächter und Gärtner des göttlichen Paradieses gesetzt und, da diese Aufgabe für ihn allein zu schwer ist, die geschaffenen Tiere aber zu seiner Hilfe nicht ausreichen, mit dem Weib als seiner „Gehilfin" beschenkt. Diese ist – auch hier verrät die Sprache ihren Ursprung – aus dem Manne gebildet: 'išsa Weib leitet sich, so die Meinung, von iš Mann her. Als vollkommene Ergänzung steht sie nun neben ihm. In ihrer innigen Vereinigung bieten sie den ganzen Menschen, bringen sie neue Menschen hervor. Aber die beiden, die von vornherein als geschlechtsreif und geschlechtsfroh geschildert werden, müssen sich ihrer Aufgabe nicht gewachsen gezeigt haben: Jahwe entläßt sie aus ihrem Wärteramt, das nun Kerube an ihrer Stelle ausüben. Adam aber und sein Weib müssen von jetzt ab als Bauersleute im Schweiß ihres Angesichts dem oft widerwilligen Boden ihr täglich Brot abgewinnen, bis sie hinabsinken zu dem Boden, aus dem sie einst hervorstiegen. Hier gilt „Adam", d. h. der Bauer, als der erste Mensch – wie die erste Frau geheißen haben soll und ob sie überhaupt benamst war, wissen wir nicht. Die Gedanken dieses Mythus führen von der Wüste ab in das Kulturland. Die Herleitung des „Bauern" vom „Bauernland", der „Männin" vom „Manne" wird durch die kanaanäische Sprache an die Hand gegeben: Israel, das sich des klar bewußt war, daß bei ihm das Nomadenleben vor dem Bauernleben lag, hätte kaum den ersten Menschen als Bauern dargestellt. Auch war ihm der Berg seines Gottes der Sinai im Süden, im Wüstengebiet, nicht aber hoch im Norden im Quellgebiet der vier Weltströme. Diese Anschauung – auch nicht urkanaanäisch – finden wir bei den indoarischen Völkern. Dorther wird Kanaan diese Vorstellung überkommen und mit seiner Vorstellung von der Entstehung der ersten Menschen und Tiere verwebt haben. Das aus Israeliten und Kanaanäern zusammengewachsene Israel nahm keinen Anstand, auch diesen Mythus zu bewahren, mochte er auch zu der Anschauung, daß ihr Gott Jahwe ur-

sprünglich auf dem Sinai hauste, danach mit seinem Volk das Land Kanaan zu seinem Wohnland erwählte, schlecht genug passen.

Endlich noch eine dritte Paradiesgeschichte! Sie ist nur bruchstückartig in dem Verse Gen 3, 22 und 24 zum Teil erhalten: „Gott sprach, so heißt es, der Mensch ist geworden wie unsereiner, daß er gut und böse kennt. Und nun – daß er nicht seine Hand ausstrecke, die Frucht des Lebensbaums raube, von ihr esse und ewig lebe: darum stellte Gott das Schwert flammender Lohe vor den Baum, den Zugang zu ihm zu verwehren." Hier ist von zwei vorbehaltenen Bäumen und ihrer Frucht die Rede: dem Baume der Erkenntnis und dem von hier auch in die anderen Paradieserzählungen eingearbeiteten Baum des Lebens. Beide, so ist die Meinung, sind nur für die Götter bestimmt. Durch ihren Genuß gewinnen sie ihr durchdringendes Wissen und damit ihre Macht und ihr ewiges Jugendleben. Der Mensch hat – ob durch irgendeine List? – den einen Baum gefunden, seine Frucht gekostet. Gelingt es ihm, auch den andern zu finden, dann ist er Gott gleich. Das aber darf nicht sein. So beschließt ein Götterrat auf den Vortrag des diesen Rat leitenden Gottes, so doch wohl die Meinung, daß eingegriffen werde. Es geschieht. Eine feurige Lohe wird um den Baum gelegt, den Menschen das die Götter bedrohende Erwerben der Unsterblichkeit zu verlegen.

Wenn diese wie die anderen Mythen uns nicht unverkürzt zugekommen sind, dann wird das wohl damit zusammenhängen, daß sie, so wie sie waren, nicht von Israel und seiner religiösen Empfindung ertragen wurden. Immerhin sehen wir, wie mancherlei Mythen über Urstand und Fall in ihrer Art und Tendenz recht verschieden, in Altisrael umliefen.

Ähnlich verkürzte Mythen zeigt Gen 6, 1 – 4 (Bericht von der Ehe zwischen Göttern und Menschen), wie auch Gen 11, 1 – 9 (die Erzählung vom Turmbau zu Babel). Der erste Mythus will erklären, wie es zu den Recken und Riesen kam, von denen man sich als den Helden der Vorzeit soviel erzählte. Ihre übermenschliche Gestalt und Kraft kann doch nur auf eine geschlechtliche Verbindung von Göttern und Menschen zurückgehen, so dachte man. Aber in Israel konnte ein solcher Mythus kaum erwachsen. Wunderbar genug, daß es ihn, wenn vielleicht auch in abgekürzter, des Anstößigen etwas entkleideter Form übernahm. – Die Turmbaugeschichte endlich führt uns die noch ungeteilte Menschheit vor, die in Babylonien durch die Erfindung der Luftziegel und Backsteine an den Bau einer ersten Stadt, eines himmelanragenden Turmes ging. Die Götter droben merken etwas von ihrem Vornehmen, sehen es aber nicht genau. So entsenden sie einen Boten, der ihnen genauen Bericht erstattet. Daraufhin wird im Götterrat beschlossen, die Einheit der Menschen im Sprechen und Handeln zu zersprengen. Sie könnten sonst auf ihrem Turm in den Himmel gelangen und noch weiter unerhörte Taten tun. Der Beschluß wird zur Tat. Die Götter fahren herab, hindern den Bau und verwirren der Menschen Sprache. Daher hat Babel seinen Namen „Verwirrung", daher trifft man dort in der Stadt selbst das Gewimmel von Völkern und Sprachen. Daher die mächtigen Reste unvollendeter Türme. – Auch hier

schillert die polytheistische Grundlage des Mythus noch klar durch. Israel hat nur einen Gott, so muß Jahwe selbst herabfahren, um zu sehen, was die Menschen vorhaben. Danach bestimmt er im Götterrat (ist also im Himmel, ohne daß von seiner Rückkehr geredet wird): wir wollen herabfahren und ihre Sprache verwirren, wie denn auch geschieht. – Ebenso hat man die Flutgeschichte für einen Mythus ausgeben wollen, der uns von dem „Aufgang des Lichtes" erzählt (Usener, Die Sintflutsagen, 1899). Desgleichen soll der Geschichte des Jonas ein alter Mythus von der Sonne zugrunde liegen, die bei ihrem Untergang von einem Meerungeheuer (d. h. dem Meere selbst) verschlungen wird (Schmidt, Jona, 1907). Sollte beides zutreffen, so hat der Mythus doch soviel von seiner Art verloren, daß wir ihn in der uns vorliegenden Form kaum noch als Mythus ansprechen können. Anders liegt es mit dem Schöpfungsmythus. Das babylonische Epos enuma elisch (Keilinschriftl. Bibliothek VI S. 3 ff.) erzählt von der Welterschaffung. Diese Welt ist durch den Gott Marduk aus dem Körper der Tiamat, des Chaos, gebildet worden. Tiamat war, so hören wir, ein gewaltiges Ungeheuer, das, von seinen Helfershelfern unterstützt, in wildem Kampfe gegen die Götter, insbesondere Marduk, anstürmt und erst nach schwerem Ringen überwunden wird. Es ist wahr, daß dieser Mythus den Israeliten bekannt war (Jes 51, 10; Hiob 9, 13). Ob er aber zu dem Mythenbestand des alten Israels gehört, ist trotz Gunkel u. a. a. (siehe sein Buch „Schöpfung und Chaos", 1895) nicht sicher. Alle darauf bezugnehmenden Stellen im AT gehören der exilischen oder nachexilischen Zeit an.

Neben dem Mythus, vielleicht in seinen Ursprüngen zeitlich vor ihm, steht das Märchen. Das bunte Spiel der Phantasie, wie es uns aus unseren deutschen Märchen von der Kindheit Tagen an vertraut und lieb ist, hat auch die Seele des israelitischen Volkes, namentlich seiner Kinder, erwärmt und ergötzt. In dem Märchen treiben die Dämonen und Spukgeister, die großen Riesen und die mächtigen und geheimnisvollen Zauberer ihr Wesen. Da hören wir von dem jüngsten Sohn, der, von den älteren beneidet und bekämpft, hinauszieht in die Welt und sich selbst und schließlich auch seinen Brüdern zum Heil Erfolg und Glück hat. Paläste mit goldenen Wänden, Städte mit Straßen von Kristall, Mauerzinnen von Edelstein – wer erinnerte sich nicht dieser reichen Welt der Phantasie. Und sie zeigt sich, wenngleich nur restweise, auch in der Literatur von Israel. Es war ein Nachtgeist, ein Wassernöck am Jabboq, mit dem ein starker Mensch rang, und den er überwand – das schimmert noch aus dem Kampfe Jakobs bei Pniel durch. Die Geschichte von einem gewaltigen Riesen und Prahlhans, der von einem Knirps erschlagen ward, wir finden sie in der Erzählung von Goliath und David wieder. Den großen Zaubermann haben wir in Moses, der das Wasser zerteilt, es aus dem Felsen schlägt; haben wir in Elias und Elisa, die Tote zum Leben erwecken, Ölkrüge unversieglich machen, mit dem Wundermantel die Jordanwasser zerteilen und kinderlosen Frauen Fruchtbarkeit des Leibes verleihen können. Das Märchen vom reichen und armen Mann steht II Sam 12, das vom dummen, gie-

rigen Jäger und vom klugen, verschlagenen Bauern Gen 27. Solche Märchen, sei es von den Israeliten selbst gebildet, sei es auch von außen her – zum Teil wohl von Indien – eingeströmt, mögen von einem Stand der Märchenerzähler verbreitet, dann auch wohl verarbeitet und in poetische Form gegossen sein. Bemerkenswert ist nun, daß man sie im AT nicht einfach und klar vor sich liegen hat, sondern erst durch kritische Arbeit aus dem Zusammenhang herauslösen muß. Der Gott Jahwe duldete keine anderen Götter, auch keine Dämonen und Spukgeister neben sich, so trat er an ihre Stelle. Auch wurden die namenlosen Erzählungen an bestimmte Personen geheftet. So ist es nicht (wie ursprünglich) ein Nachtdämon, der, in Liebe zu einem jungen Weibe entbrannt, den Bräutigam vor der Brautnacht töten will, sondern Jahwe, der Moses unterwegs überfällt und nur durch das entschlossene Handeln der Zippora gezwungen wird, von seinem Mordversuch abzulassen (II Mos 4, 24–26). So ist es nicht irgendein Knabe, sondern der jugendliche Saul, der auszog, eine Eselin zu suchen und eine Königskrone heimbrachte. So ist es nicht irgendein namenloser Jäger, der von einem namenlosen Bauern, sondern Edom, der Ahnherr der Edomiter, der von Jakob, dem Vater Israels, überlistet wird. Auf diese Weise geht das Märchen zum Teil zum Mythus, zum Teil auch zur Sage über und, wo es sich um heilige Personen, um Propheten handelt, in die Legende. Es ist besonders Gunkel (siehe vornehmlich seinen Kommentar zur Gen [3], 1910 und sein Büchlein, das Märchen im AT, Rel.-geschichtl. Volksbücher 1917) und Greßmann in seinem Buche über Mose 1913 und seinen Ausführungen über die „älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels" in den „Schriften des AT.s" 1909f., sowie in seinem Aufsatz „Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen" in der ZAW, 1910, die sich um die Erkenntnis dieser Dinge besonders verdient gemacht haben. Vor allem haben sie mit Recht darauf hingewiesen, wie aus diesen Märchen allmählich Sagen wurden. Das geschah dadurch, daß die frei herumschwebenden Märchen an irgendeinen Ort, an irgendeine als geschichtlich genommene (wie die Patriarchen) oder wirklich geschichtliche Persönlichkeit angeheftet wurden. Zunächst standen wohl die Einzelsagen für sich. Sie sind dann aber zu einem Sagenkranze zusammengeflossen. Ein Märchen erzählte von einer mißhandelten Magd, die vor ihrer Herrin flüchtet, und einem Geist begegnet. Er tröstet sie mit der Verheißung, daß sie einem zu Großem bestimmten Sohne das Leben schenken werde. Und so geschah es. Im Süden der judäischen Steppe, wo man sich dies Märchen erzählte, lag ein wunderbarer Brunnen mit einem guten Brunnengeist. Das Märchen wurde an diesen Brunnen geheftet. Das Mädchen ward zur Mutter der hier nomadisierenden Stämme Ismaels. Also wurde der heros eponymus dieser Stämme, ward Ismael zu dem Knaben der Magd. Israel aber machte die eigentlichen Ansprüche, war Herr dieses Brunnens. So ist die Magd, ursprünglich wohl der Mutterstamm der Ismaeliten, Hagar, eine entlaufene Sklavin des Erzvaters Abram, wie schon ihr Name, zu deutsch die „Flüchtige", besagt, und der Brunnengott ward zum Gott (= אֵל) der Ismaeliter. – Die Figur Abrams, wie auch Isaaks, ist mit dem Süden (Hebron, Beerscheba') des Landes verbunden.

An sie knüpften sich daher mancherlei dort umlaufende Märchen. Dasselbe gilt von Lot betr. Moabs. Durch die Verbindung mit diesen „Männern" wurden die Märchen zu Sagen, wurden die einzelnen Sagen zu Sagenkränzen zusammengeflochten.

Die Geschichte vom jüngsten Sohn, der, von seinen Brüdern verfolgt, in die Fremde und ins Elend verschleppt wird, dort aber zu hohen Ehren kommt, ist zu einer köstlichen Märchennovelle verarbeitet und an die Familie des Jakob angegliedert worden. Und so bildet sie in der Fassung „Joseph und seine Brüder" einen Hauptteil der Jakobgeschichte.

Neben dem Märchen hat Israel auch **Fabeln** gehabt und selbst erzeugt. Es ist gewiß ein Zufall, daß uns im AT nur wenig davon erhalten ist. Der Verfasser von I Kön 5, 9 ff., der um 600 v. Chr. lebte, hatte noch eine Sammlung vor sich. Er hält Salomo selbst für den Verfasser der in ihr enthaltenen Fabeln und Rätselsprüche. Richtig mag sein, daß sie unter ihm erstmalig zusammengestellt wurden. Die sog. Sprüche Salomos, im ganzen gewiß später Herkunft, lassen auch schließen, daß Israel an Rätsel, Fabel und Parabel große Freude gehabt hat (siehe mein Buch: Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, Leipzig 1908). Es sind uns auch zwei Fabeln aus Altisrael erhalten. Die eine, in prosaischer Form, liegt II Kön 14, 9 ff. vor. Amasja von Juda fordert Jehoasch von Israel zum Kampf heraus. Darauf erhält er folgende stolze Antwort: „Der Dornstrauch stellte der Zeder im Libanon den Antrag: gib deine Tochter meinem Sohn zur Frau. Da kam das Wild des Libanon und zertrat den Dornstrauch."

Es handelt sich um eine Werbung, nicht um eine Herausforderung zum Kampf. So ist diese Fabel irrigerweise in diesen Zusammenhang eingeordnet worden. Sie redet ja auch von dem vermessenen Hochmut des Kleinen dem Großen gegenüber und von der daraus fließenden Strafe. Das paßte zu der nach israelitischem Empfinden törichten Überhebung des „kleinen" judäischen Königs von Juda gegenüber dem „mächtigen" Herrscher des Nordreichs. Und so kam sie hier hinein.

Ähnlich liegt es mit der bekannten Fabel des Jotham (Richt 9, 8 ff.). Da lehnen die nutzbringenden Bäume die Aufforderung zum Königtum ab. Der Dornstrauch aber, der Nichtsnutz, nimmt sie mit einer frechen Rede an. Die Fabel handelt davon, daß vernünftige und tüchtige Menschen sich zum Königtum nicht hergeben. Sie bleiben auf ihrer Scholle und verrichten nützliche Arbeit, während ein König hin- und herstreicht und nur Verderben bringt. Die Bewohner von Sichem haben aber den Abimelech überhaupt nicht überredet, ihr König zu werden. Es lag vielmehr umgekehrt. Da paßt also die Fabel eigentlich schlecht genug hinein. Nur die geringe Einschätzung des Königtums in ihr hat bewirkt, daß sie in diesen Zusammenhang eingearbeitet wurde. Jotham soll durch sie Zwietracht zwischen Abimelech und den Sichemiten säen. Wenn der Wein sich in ihr rühmt, daß er „Götter und Menschen erfreut", der Ölbaum, daß man mit seinem Fett „Götter und Menschen ehrt", so haben wir da ein Wort, das mit dem strengen Jahwismus schwer in Einklang zu bringen

ist. Die Fabel wird also ziemlich alt sein. Doch liegt sie in poetischer Form vor. Sie gehört schon mehr zur Kunstdichtung. Die Dichter haben sich der Fabel bemächtigt und die Fabeldichtung zu einer Art Kunstdichtung erhoben, wie ja auch das berühmte Lied des Propheten Jesaja von Jahwe und seinem Weinberg (Jes 5, 1 ff.) zeigt.

Neben der Sage und zeitlich hinter ihr steht die Geschichtserzählung. Sie unterscheidet sich dadurch von jener, daß sie es mit geschichtlichen Personen und Verhältnissen zu tun hat. Helden, Könige und ihre Taten treten an die Stelle von „vorgeschichtlichen Persönlichkeiten" und Ereignissen. Nicht die privaten, sondern die allgemeinen Angelegenheiten fesseln das Interesse.

Solche Erzählungen haben wir von Gideon, von Abimelech, von Saul und David usf. Die Einzelerzählung stand wohl zunächst für sich. Sie schloß sich dann mit einer zweiten und dritten Erzählung zusammen. So kam es zu größeren Gruppen. Natürlich floß auch hier das Märchen ein, so bei Gideons Berufung (Richt 6), bei Sauls Anfängen (I Sam 9) usf. Aber es liegen doch bestimmte historische Persönlichkeiten und Verhältnisse zugrunde. Immerhin ist die Grenze noch fließend. Je mehr das Märchenhafte überwuchert, um so mehr nähert sich die Geschichtserzählung der Sage. So kam es auf der Grenzscheide zwischen Sage und Geschichte zur Geschichtslegende.

Geschichtsschreibung in engerem Sinne ist dies alles noch nicht. Der Historiker will wissen, wie die Sache eigentlich gewesen ist, und wünscht das, was er erfahren und erforscht hat, weiteren Kreisen mitzuteilen. Die Lust am Fabulieren, die Märchen, Sage, Geschichtslegende geboren hat, die auch bei der Einzelerzählung stark hervortritt, fällt hier fort. Das Wunder weicht dem natürlichen Geschehen der Dinge. Es liegt auf der Hand, daß Geschichtsschreibung erst auf einem hohen Stande des geistigen Lebens zu erwarten ist. Weder die Ägypter noch die Babylonier und Assyrer haben es trotz ihrer großen Kultur zu einer wirklichen Geschichtsschreibung gebracht. In Israel war mit dem entstehenden Gesamtstaat die Vorbedingung dazu gegeben. Es blieb nicht bei den Vorbedingungen. Unter David-Salomo zeigen sich die ersten verheißungsvollen Anfänge dieser Literatur. In der wunderbaren Erzählung von Absalons Aufstand und Fall (II Sam 9–20; I Kön 1–2) liegt uns das unerreichte Muster einer Geschichtsnovelle vor. Ihr Verfasser will uns ein anschauliches Bild von den Vorgängen an Davids Hof bis zur Thronerhebung des Salomo geben. Er stand den Personen und Verhältnissen seiner Zeit nahe genug, um ein genaues Bild von ihnen malen zu können, aber doch auch nicht so nahe, daß sein Urteil einseitig getrübt wäre. Wohl fühlt man seine Vorliebe für David durch, doch verschweigt er die Schwächen und Versehen seines Helden keineswegs.

Die uns leider nicht ganz erhaltene Schrift ist nicht etwa aus einer Reihe von Einzelerzählungen zusammengeflossen, sondern von vornherein eine geschlossene Einheit gewesen. Auch ohne den Anfang, der ja leider verloren gegangen, hat sie einen so großen Umfang, daß man sie nicht

durch den Mund von Erzählern vorgetragen denken kann. Hier liegt die zielbewußte Arbeit eines selbständigen und begabten Schriftstellers vor. Dieser unterscheidet sich schon darin von den Verfassern der Einzelerzählungen, daß er dem sagenhaften Elemente die Tür entschlossen zugeworfen hat. Anderseits ist er nicht eigentlicher Historiker — er gibt uns eine historische Novelle. An Stelle der Handlung, durch die frühere Erzähler der Hebräer vornehmlich ihre Personen charakterisieren, tritt die Ausmalung, tritt die Reflexion. Worte und Gedanken, wie man sie den Personen unter den gegebenen Umständen zutrauen muß, werden ihnen unbedenklich in den Mund gelegt, ohne Rücksicht darauf, daß vielfach niemand die betreffenden Gedanken erraten, die bestimmten Worte vernehmen konnte. Der Verfasser gehört zu den großen Künstlernaturen. Wie hat er es verstanden, neben den offen geschilderten Schwächen Davids, seine gewinnende Freundlichkeit und Großmut, sein im Leiden bewährtes Gottvertrauen zu malen! Und nun der Gegensatz zu dem gewaltigen Joab! Man wird unwillkürlich an Gunther und Hagen erinnert. Wohl führt uns diese Schrift wirkliche Dinge und Geschehnisse vor, aber in feiner, künstlerischer Verklärung, in wirkungsvoller Herausarbeitung der Kontraste und gewandtem Wechsel der Szenen.

In dem rührenden Zuge, der das Ganze durchweht, in der Erkenntnis des die natürlichen Dinge leitenden göttlichen Waltens berührt sie sich mit der Josephgeschichte, nur daß diese reine Märchennovelle ist.

Der Verfasser hat leider, soweit wir sehen können, keine Schule gemacht. Das lag in den Verhältnissen. Die Despotie, wie sie mit Salomo auftritt, duldet keine so objektive Behandlung der Dinge. Da muß alles ‚in majorem regis gloriam' gewendet werden. Dagegen hat die Sagenpoesie noch weiterhin ihre Blüten getrieben und hat sich in der Elia- und Elisasage (namentlich in jener) zu großer Höhe entwickelt. Auch finden wir Ansätze von einer Legende — zu unterscheiden von der Geschichtslegende —, die es gleich der Heiligenlegende der katholischen Kirche mit heiligen Männern und ihren Wundertaten zu tun hat. Eine solche, allerdings ziemlich spät verfaßte Legende liegt uns I Kön 13 in reiner Gestalt vor. Wir hören da von einem namenlosen Propheten aus Juda, der die Zerstörung des Altars von Betel voraussagte und, weil er dem Befehl Jahwes zuwider unterwegs Nahrung zu sich nahm, von einem Löwen getötet ward, ohne daß der Löwe sich an dem Leichnam und dem Esel des Propheten vergriff. Er hatte eben nur den Auftrag, den Gottesmann ums Leben zu bringen. (Vgl. zu dem Vorstehenden die Ausführungen von Greßmann in den Schriften des AT.s in Auswahl zu II Sam 9—20.)

Dritter Teil

Die Geschichte der getrennten Reiche

Erstes Kapitel: Von der Reichstrennung bis zum Sturz der Omriden

§ 18. Die politische Geschichte

Der Zusammenschluß der Stämme zu einem Reich hat sich nicht lange gehalten. Der Gegensatz von Nord (Ephraim) und Süd (Judäa), das Bewußtsein der Nordisraeliten, daß die eigentliche Kraft Israels bei ihnen und nicht bei Juda lag, war zu stark, der Sinn für das politisch Richtige und Nötige zu gering. Es lag doch nicht bloß an zeitweiliger Schwäche von Ägypten und Assur, daß Israel unter David und Salomo zu größerer Bedeutung gekommen war. Die zusammengefaßte Kraft des Volkes, günstige Bündnisse (so mit Phönikien) gaben dem Staat ein Gewicht, das auch die Fremden achteten. Israel, wie das Deutschland von 1918, wußte dies hohe Gut nicht genügend zu schätzen. Man warf es leichter Hand fort. Die Trennung war wohl zu vermeiden, wenn Salomo in Rehabeam einen klugen und willensstarken Nachfolger gehabt hätte. Aber es ging hier wie auch sonst in der Weltgeschichte: die Schwäche und Unklugheit der Fürsten bringt sie um ihre Macht. Israel war bereit zu verhandeln: Rehabeam kam selbst nach Sichem, der Hauptstadt des Nordens. Das Pochen auf sein „Recht" setzte ihn ins Unrecht. Dazu kam, daß die Ephraimiten in Jerobeam, der nach Salomos Tod wieder heimgekehrt war aus Ägypten, einen Mann hatten, der ihnen und sich selbst zum Herrscher geeignet erschien. Und so kam es zur Reichsteilung und ihren bösen Folgen. Erst später erkannte man, was man für eine Torheit begangen. Da sehnte man die Einheit unter dem wiederkommenden David herbei, die man so schnell preisgab (Hos 2, 1 ff.; 3, 5; Ezechiel 37, 15 ff.). Ja, man behauptete geradezu, daß Rehabeam und die Judäer auf das Wort des Propheten Schᵉmaja vom Kampfe gegen ihre Brüder im Norden Abstand genommen hätten. Das Gegenteil ist der Fall gewesen. Das Elend zeigte sich bald genug. Es kam zum Bruderkrieg. Jerobeam, in das ostjordanische Gebiet gedrängt, wo er in Penuel residierte (I Kön 12, 25), benutzte, wie es scheint, seine alten Beziehungen zu Ägypten, das ja die Zufluchtsstätte der Feinde Salomos gewesen war, um sich durch ägyptische Hilfe aus der Klemme zu ziehen. Der ägyptische König Schuschaq (Šošenk) eroberte und plünderte Jerusalem

gründlich aus. Und wenn der Chronist (II Chr 11, 5ff.) recht hat mit der Behauptung, daß Rehabeam sich hinterher durch den Ausbau einer Reihe von Festungen gegen Süden zu schützen suchte: das Unglück war geschehen (I Kön 14, 25ff.; II Chron 11, 5ff.). Beide Staaten spielen von nun an eine klägliche Rolle. Sie erschöpfen ihre Kräfte in Kriegen miteinander und machen den Nachbarn Lust, sich auf ihre Kosten zu bereichern. So rührt sich der Philister wieder. So macht Edom, macht Moab sich zeitweise frei. Vor allem aber erwuchs in dem aramäischen Reich von Damaskus ein Feind, der besonders Nordisrael böse Stunden bereitete. Und es ist ein trauriges Zeichen vom Haß der Bruderstämme gegeneinander, daß sie sich nicht scheuten, Damaskus in den „Familienzwist" hineinzuziehen; daß bald Juda, bald Israel die Hilfe Arams gegen den Feind aus dem eigenen Volk erkaufte. Damaskus hatte ein wesentliches Interesse daran, einen Karawanenweg zum Mittelländischen Meer zu gewinnen. Da kamen ihm diese Kämpfe der Israeliten miteinander außerordentlich gelegen. Es hat dadurch sein Ziel erreicht, hat es sogar durchgesetzt, daß eigene aramäische Bazare in Samarien eingerichtet wurden. Ja, man kann sagen, daß die Geschichte des geteilten Israel in der ersten Zeit durch das Eingreifen von Damaskus, in der zweiten durch das Hervortreten von Assur bestimmt wird.

In bezug auf die Einzelheiten sei hier auf die Geschichte Israels von Guthe und Kittel, sowie auf die Kommentare zum Königsbuch verwiesen. Es genüge, daß einige Hauptgesichtspunkte herausgehoben werden. Das Südreich hatte vor dem Norden zweierlei voraus. Erstens erfreute es sich unter der Dynastie David einer größeren Stätigkeit und Ruhe. Wohl kam es auch hier zu Königsmord (II Kön 14, 18ff.) und Palastrevolten (II Kön 11), aber nicht zum Wechsel des Königshauses oder gar zu einer Republik. Zweitens gewann der Tempel von Jerusalem durch die Reichstrennung. Die Konkurrenten des Nordreiches war er los. So ward er jetzt für Juda der unumstrittene religiöse Mittelpunkt. Der bildlose Kult, wie er in dieser königlichen Schloßkapelle statthatte, mußte auch weiterhin wirken. Die Notiz, daß der König Asa die aus dem kanaanäischen Naturdienst in die Jahwereligion eingedrungenen „Geweihten" (= q^{e}dešim, d. h. die männlichen Tempelhuren) beseitigte, dem unzüchtigen Asthartekult entgegentrat und den Götzenbildern ein Ende machte (I Kön 15, 13), darf vielleicht dahin gedeutet werden, daß vom Tempel Jerusalems und seinem Dienst ein der kanaanäischen Naturreligion und ihrem Eindringen in den Jahwismus feindlicher Einfluß ausging. Ob aber im ganzen die Bevölkerung im Süden religiös höher stand wie die im Norden, darf man trotzdem bezweifeln. Zwar von den „Prophetenschulen" und ihrem halbheidnischen Treiben hören wir im Süden nichts. Aber das kann Zufall sein. Wenn der Judäer Amos sich dagegen wehrt, daß er ein ben-nabi', d. h. ein Mitglied der Prophetengilde, sei, so darf man aus dem Zusammenhang Amos 7, 12ff. entnehmen, daß Amasja, der den Propheten in sein Heimatland Judäa verwies, wo er sich als Nabi' sein Brot verdienen könne, mit Recht der Meinung war, daß auch Judäa solche „Prophetenschulen" hatte. In diesen aber wird im ganzen der Einschlag der heidnischen Naturreligion

in den Jahwismus sehr stark gewesen sein. Das kleinere Juda war doch wohl religiös wie politisch unter dem beherrschenden Einfluß des stärkeren Nordens. Hier lag die größere Kraft. Zwar ward der Norden — abgesehen von den Kämpfen mit Judäa — auch durch innere Wirren viel geschwächt. Er brachte es nicht zu einer ständig herrschenden Dynastie. Das Haus Jerobeam I. konnte sich auf die Dauer nicht behaupten. Ebensowenig irgendein anderes. Der Kampf um die Macht, um den Thron kostete den Staat Ströme von Blut. Und doch gelang es — ein Zeichen von nicht geringer Kraft und Gesundheit des Volkes — hervorragenden Herrschern, durch ihre Willensstärke und politische Umsicht dem Nordreich zeitweise zu größerer Blüte und Bedeutung zu verhelfen. Da ist zunächst die Dynastie Omri. Der Gründer dieses Hauses, ein Feldherr, vielleicht nichtisraelitischer Herkunft — sein Name läßt eher auf einen Araber schließen —, muß ein Mann von ungewöhnlicher Bedeutung gewesen sein, dessen Name auch in nichtisraelitischen Kreisen wohlbekannt war, wie denn die Assyrer den Totengräber seines Hauses, den Jehu, als Sohn des Hauses 'Chumri' bezeichnen, in Israel also die Dynastie 'Chumri' als die Dynastie des Reiches ansehen.

Jerobeam I. erwählte nach seiner Rückkehr aus dem Ostjordanland nicht das alte, von ihm noch besonders ausgebaute Sichem, sondern ein seiner Lage nach nicht mehr bestimmbares, jedenfalls anmutiges Örtchen Thirsa zu seinem Sitz (vgl. Hoheslied 6, 4; I Kön 14, 17), das denn auch weiterhin Residenzstadt blieb. Der Grund, der ihn bewog, das altberühmte Sichem mit seiner von Alters hochangesehenen Kultstätte, das, im Herzen des Landes an bequemen Straßen gelegen, recht eigentlich zur Residenzstadt geschaffen schien, gegen ein doch wohl mehr dörfliches Örtchen einzutauschen, ist nur zu erraten. Auffallend ist doch, daß er nicht in Sichem, sondern in Bethel und Dan „goldene Kälber" aufstellen ließ, in ihnen also nicht bloß Jerusalem, sondern auch Sichem Konkurrenten schuf. Sollte auch er, wie vordem Abimelech mit der Bevölkerung dort nicht im besten Einvernehmen gestanden haben? Wie dem auch sein mag: fest steht, daß von nun Thirsa Königsstadt war und blieb. Auch Omri residierte dort seine ersten sechs Jahre. Dann aber vollzog er einen Wechsel. Und damit zeigte er, daß er seine Vorgänger an richtigem Blick überragte. Er machte nicht das ephraimitische Sichem von neuem zur Königsstadt. Das hätte am Ende zu Hader und Eifersucht der anderen Stämme geführt. Vielmehr wählte er, wie einst David, einen neutralen Ort. Er erwarb sich von dem Besitzer 'Schemer' eine anmutig gelegene Bergkuppe und baute sie zur Königsstadt aus, die er nach 'Schemer' Schameron benannte (I Kön 16, 24), und schuf in ihr eine glänzende Königstadt, von der man sich nach den amerikanischen Ausgrabungen daselbst ein anschauliches Bild machen kann (s. Thiersch, ZDPV 1913, 40 ff.). Es war in der Tat ein glücklicher Griff. Inmitten fruchtbarer Felder und Baumpflanzungen gelegen, über denen die glänzenden Paläste, Häuser und Tempel hinausragten, glich es dem Haupte eines von Blumen bekränzten, zu festlichem Schmause geschmückten Mannes (Jes 28, 1 ff.). Nach allen Seiten ging von dieser im

Herzen des Reiches gelegenen Stadt ein Netz von Verkehrsstraßen aus. Der Blick reicht weithin, so daß man sich vor Überraschungen seitens innerer und äußerer Feinde gut vorsehen konnte. Endlich war es ein leichtes, der natürlichen Befestigung durch die Kunst nachzuhelfen. Das ist denn auch so sachgemäß geschehen, daß die in Belagerung und Krieg doch wahrhaftig erfahrenen Assyrer drei Jahre lang gebrauchten, um der Stadt Meister zu werden (II Kön 17). – Auch in einem zweiten Punkte knüpft Omri an davidische Traditionen an. Er geht einen Bündnisvertrag mit Phönikien ein. Das will es doch wohl besagen, wenn er seinen Sohn Ahab mit der Tochter des Königs von Tyrus, dem Vorort von Phönikien, verheiratete. Damit eröffnete er dem Handel von Israel neue Wege und besserte so den Schaden aus, den unglückliche Kämpfe mit den Aramäern diesem geschlagen hatten. Sie hatten ihm einige Städte, sei es in Galiläa, sei es im Ostjordanland, entrissen. Er mußte sich bequemen, ihnen eigene Bazare für ihre Waren in 'Schameron' zu gestatten, mußte ihnen auch wohl weiter die freie Benutzung der Handelsstraße von Damaskus durch das Land nach Akko am Mittelmeer erlauben (vgl. I Kön 20, 34). Nicht mit Unrecht hebt das sonst leider sehr schweigsame Königsbuch seine Heldenhaftigkeit hervor. Die Siegesstele des moabitischen Königs Mescha', die im Jahre 1868 in Dibôn gefunden und, soweit sie erhalten, in den Louvre zu Paris gebracht wurde (s. Greßmann, Altorient. Texte I S. 172, und Smend-Socin, Die Inschriften des Königs Mescha, Freib. 1886), weiß von seiner Unterwerfung Moabs zu berichten. Auch die Philister mag er wieder gebändigt haben. Wenn nun auch die Einrichtung von Landvögten, von denen wir I Kön 20, 15 hören, auf ihn zurückgehen sollte – sie werden unter Ahab als vorhanden vorausgesetzt – dann hätte Omri, wie Salomo zuvor, durch eine Verwaltungsreform versucht, der ungesunden Macht der Geschlechtsältesten entgegenzutreten.

Was Omri begann, hat sein Sohn Ahab mit kräftiger Hand und kluger Politik fortgeführt. Den Bund mit Phönikien, der unter ihm, dem Schwiegersohn des Eschbaal von Tyrus, natürlich weiterbestand, wird er ausgebaut, die Moabiter dauernd unter seiner starken Hand gehalten haben. Wenn der König von Moab Mescha' sich rühmt unter den Söhnen Omris die Freiheit wieder errungen zu haben, so werden wir da an Achasja und Joram denken müssen, von denen dieser einen verunglückten Versuch zur Wiedereroberung des Landes gemacht hat (II Kön 3). – Ahab hielt nicht nur das Errungene fest: es gelang ihm, seinen und Israels Einfluß noch auf eine größere Höhe zu bringen. Das erschreckende Hervortreten der assyrischen Macht, die unter dem besonders grausamen König Assurnasirpal bis an die phönikische Küste vorgedrungen war (KIB I 109. 123), nötigte zum Zusammenschluß der kleineren Staaten. Es war jetzt nicht Zeit, sich in Fehden zu verzehren. So wird das Kriegsbeil zwischen Juda und Israel endlich begraben. Josaphat, der Herrscher von Juda, erscheint als Bundes- und Kampfgenosse des Ahab (I Kön 22) und seines Sohnes Joram (I Kön 3), ob als heerespflichtiger Vasall oder als gleichstehender Bundesfürst, wofür doch I Kön 22, 4; II Kön 3, 7 zu

sprechen scheint, tut nicht viel zur Sache. Das Bündnis wurde durch eine Heirat besiegelt. Der judäische Kronprinz Joram erhält des Ahab Tochter, die Prinzessin Athalja, zur Frau. Auch in den aramäischen Dingen hatte Ahab schließlich eine glückliche Hand. Der Übermut der Aramäer, die unter ihrem König Benhadad plötzlich vor Schameron erschienen, brach sich an dem Ehrgefühl und der kriegerischen Tüchtigkeit des Herrschers (I Kön. 20). Zunächst allerdings scheint Ahab an dem Verhältnis zu Aram, wie er es vom Vater übernommen hatte, nichts geändert zu haben. Jedenfalls haben die Aramäer die Omri abgenommenen Städte drei Jahre vor Ahabs Tod noch in ihrem Besitz (I Kön 20, 34, vgl. I Kön 22, 1). Doch muß sich das Vasallenverhältnis schon gelockert haben, sonst wäre die eben erwähnte Bedrohung Samariens von seiten Benhadads nicht zu verstehen. Ahab und Israel werden in den Versuchen, sich freizumachen, zuerst unglücklich gewesen sein, so daß es dem Syrer gelang, bis zu der im Herzen des Landes gelegenen Hauptstadt vorzudringen. Da nimmt die Sache eine Wendung. Vor Schameron und in der Jisreelebene zu Aphek werden die Syrer besiegt, ja, ihr König fällt in Ahabs Hände (I Kön 20). Hierbei zeigt er eine den fanatischen Kreisen der Propheten unverständliche kluge Haltung. Es war doch nicht bloß Großmut, wie sie die Aramäer an den israelitischen Königen kennen und rühmen (I Kön 20, 31), wenn er Benhadad am Leben und aus der Gefangenschaft ließ. Am Horizont dämmerte eine beiden Reichen drohende Gefahr auf: der assyrische König Salmanassar rückte gegen die syrisch-palästinensischen Kleinstaaten vor. Nur im Zusammenschluß konnten sie hoffen, dieser Gefahr Meister zu werden. Das Bündnis, das Ahab mit Benhadad schloß, wird so nicht bloß die Herausgabe der Omri abgenommenen Städte und die Einrichtung israelitischer Bazare in Damaskus anstatt der aramäischen in Samarien betroffen haben (I Kön 20, 34): es kam wohl ein antiassyrisches Bündnis mit Aram zustande. Jedenfalls treffen wir Ahab (assyr. 'Ahabbu Sirlaj') in der den Assyrern gelieferten Schlacht von Karkar (854) mit 2000 Kriegswagen und 10000 Streitern auf der Seite der Aramäer, wovon uns zwar die Bibel nichts, dagegen der assyrische König ausdrücklich berichtet (s. Greßmann, Altorient. Texte I S. 109 ff.). Der Assyrer erreichte seinen Zweck nicht. Wenn er nicht gar geschlagen ward — er selbst rühmt sich eines Sieges —, mußte er doch unverrichteter Sache kehrtmachen. Aber der Lohn für Ahab blieb aus. Die, sei es vordem (I Kön 20, 34), sei es jetzt für die Anteilnahme an der Schlacht den Israeliten zugesagte Stadt Ramot in Gilead wurde von den Aramäern zurückgehalten. Ahab war nicht der Mann, das gutwillig zu ertragen. Aber den Versuch, mit Gewalt zu nehmen, was ihm zukam, bezahlte er mit dem Leben (I Kön 22). Ramot blieb in den Händen der Aramäer, denen es auch der Ahabsohn Joram nicht entreißen konnte (II Kön 8, 28). Mit Ahab ging ein großer Fürst von Israel zu Grabe, groß als Feldherr — der Syrer wußte wohl, daß er mit dem Tode Ahabs auch den Sieg in der Schlacht gewann (I Kön 22, 31) —, groß und königlich als Mensch — seine Großmut war bekannt (I Kön 20, 31) —, groß besonders als Politiker. Und wenn

Israel, doch wohl aus Gegensatz gegen seine Politik, dem Hause Omri, das in dem Ahabsohne Joram dem Vater einen tapferen Nachfolger gab, ein gewaltsames Ende setzte, so schnitt es sich damit ins eigene Fleisch, wie es sehr bald erfahren sollte.

§ 19. Religiöse Strömungen

1. Propheten. Wie aber kam es zu dieser Opposition? Die Antwort darauf geben, heißt die Entwicklung der Jahwereligion im Nordreich verfolgen.

Wenn von Jerobeam erzählt wird, daß er in Dan und Bethel zwei goldene Kälber errichtet hat, so soll er damit beabsichtigt haben, die alte Jahwereligion gegenüber der neuen des Salomo zu betonen. Tatsächlich handelt es sich aber auch hier um ein Überwuchern der kanaanäischen Natur- über die altisraelitische Nomadenreligion. Denn im Gegensatz zu der Erzählung vom Tanz um das goldene Kalb am Sinai (Ex 32, 1 ff.) ist anzunehmen, daß die Verehrung der Gottheit im Bilde des Stieres erst in Kanaan von Israel übernommen worden ist. Es ist der Vegetationsgott, der Gott der Fruchtbarkeit (Ramman), der im syrischen Gebiete also verehrt ward. Seine Anbetung hängt durchaus mit dem Leben des Bauern zusammen, der über die Menschen, die Haustiere und die Saaten den Segen des Gottes der Fruchtbarkeit herabruft. Wenn also dieser im Stier verkörperte Gott es gewesen sein soll, der Israel aus Ägypten herausführte (I Kön 12, 28), so heißt das nichts anderes, als daß der alte Befreiergott Jahwe durch den Ramman der Kanaanäer verdrängt wurde. Damit aber trug der kanaanäische Teil in dem Israel der Königszeit über den altisraelitischen, der Bauerngott Baal-Ramman über den Jahwegott der Nomaden den Sieg davon. Demgemäß wird sich nun auch bei den Festen, namentlich bei dem Fest an der Wende des Jahres, das doch wohl als das Erntefest galt (vgl. I Sam 1), in Sang und Tanz, in Kult und Opfer mehr kanaanäisches als israelitisches Wesen entfaltet haben, sintemalen dies Fest als Bauernfest nicht israelitischen Ursprungs war. Solche Feste muteten um 730 v. Chr. einen Mann wie Hosea als Baalsfeste an, mochte das Volk auch glauben, Jahwe an ihnen und durch sie zu ehren (Hos 2). Gewiß stand es 200 Jahre vor ihm (um 930 ff.) nicht besser. Es fragt sich nur, ob es auch damals schon Männer von der Feinfühligkeit eines Hosea gab, die an alledem als an abscheulichem Abfall von Jahwe schweren Anstoß nahmen. Nach der Darstellung in unserem Königsbuch wäre das durchaus der Fall gewesen. So hätte der alternde Prophet Achia von Silo dem Jerobeam wegen seiner religiösen Vergehen, vornehmlich wegen seiner Einrichtung des Kälberdienstes, schwere Strafe, seinem ganzen Hause schrecklichen Untergang geweissagt. Aber diese Worte und dem ähnliche in I Kön 12 ff. gehören der späteren Bearbeitung des Königsbuches an. Und doch ist nicht anzunehmen, daß alle Israeliten mit des Königs Vorgehen einverstanden waren. Wenn er seine Kultstätten nicht durchaus mit Leviten besetzte (I Kön 12, 31), so war das nach der An-

schauung der späteren Zeit, der diese Stelle entstammt, ein schwerer Vorwurf: für seine Zeit war das an sich nichts Besonderes. Das Priestertum war für diese nicht an einen Stamm oder eine Familie gebunden (vgl. Richt 17, 1 ff.). Außerdem wissen wir aber aus Richt 18, 30 f., daß ein „Levit", ein Nachkomme des Moses, bei einem Gottesbilde in Dan als Priester angestellt war und sein Priesteramt seinem Hause vermachte. Immerhin mag an jener Notiz soviel Richtiges sein, daß bei vielen von den Leviten, die nach manchen, so z. B. Eduard Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 S. 82 ff.), die besonderen Hüter der alten Mosestradition waren, Mißstimmung herrschte, die sich in ihrer Zurückhaltung von dem Kultus des Jerobeam äußerte (vgl. II Chron 11, 13 ff.). Es ist kaum zu glauben, daß nicht in altkonservativen Kreisen eine Ablehnung sowohl vom Kult des Salomo wie des Jerobeam stattfand, kaum zu glauben, daß ähnliche Gedanken und Bestrebungen, wie sie in der Elias- und Elisasage, wie sie in dem Treiben der Rechabiter (II Kön 10) entgegentreten, nicht schon vordem in Israel umgingen. Zu einem harten Zusammenstoß ist es aber erst, soweit wir wissen, unter Ahab und seinen Söhnen gekommen. Was war der Grund? Ahab war ein Anhänger Jahwes. Seine Söhne (Achasja, Joram), seine Tochter (Athalja) geben mit ihren Namen Zeugnis, daß der königliche Vater Jahwe um der Gabe dieser Kinder willen pries. Er hat wenigstens nichts dagegen, vor wichtigen Schritten den Rat Jahwes einzuholen. Da sein Bundesgenosse Josaphat von Juda es wünscht, läßt er vor der Schlacht von Ramot in Gilead durch Jahwepropheten die Gottheit um ihre Entscheidung angehen. 400 Jahwepropheten stehen ihm zur Verfügung (I Kön 22, 1 ff.). Er hat sie doch wohl in Kost und Lohn (vgl. I Kön 18, 13. 19). Sie sagen, was der König zu hören wünscht. Wehe auch, wenn sie es anders täten, dann würden sie gleich dem unbequemen Micha ben Jimla im Kerker über ihre „Undankbarkeit" nachdenken können. Der Kämmerer, der diesen Mann herbeiholt, redet ihm zu, gleich seinen „Kollegen" dem Könige Gutes zu prophezeien. Also war es für sie doch möglich, die Worte nach dem Willen des Machthabers zu wählen. Und daß Ahab, wohl im Gegensatz zu dem frommen Josaphat, nicht gewillt war, seine Politik von dem Willen und Worten dieser Männer abhängig zu machen, zeigt sich ebendarin, daß er den Micha ben Jimla nicht leiden mag, darum auch wohl nicht befragt, weil der ihm immer Unglück weissagte. Wir hören nicht, warum Micha immer Unangenehmes prophezeite, hören auch nicht, warum Jahwe die Betörung des Ahab und seinen Untergang beschlossen hatte. Nach israelitischem Empfinden darf man die Gründe Jahwes weiter nicht erfragen. Er hat es also beschlossen und damit gut. Eine besondere Sünde, ein besonderes Unrecht des Königs braucht da gar nicht vorzuliegen. Micha selbst gibt ein solches ja auch gar nicht an. Aber wenn er dem König dauernd, nicht bloß jetzt, Böses orakelt, so muß man doch wohl annehmen, daß er irgendwie in dem Treiben und Lassen Ahabs etwas Jahwe Feindliches erblickt hatte. Wir treffen hier zum erstenmal auf eine Scheidung unter den Jahwepropheten. Wir haben Heils- und Unheilspropheten. Zu diesen

gehört Micha. Der Grund zu dieser Scheidung innerhalb der prophetischen Kreise wird doch wohl – das dürfen wir aus Art und Verhalten der späteren Unheilspropheten schließen – in einer anderen Auffassung von Jahwes Wesen und seinem Verhältnis zu Israel zu suchen sein. Es genügt nicht, daß man an der kultischen Verehrung Jahwes nichts mangeln lasse. Die Vertreter der Volksreligion, die Heilspropheten, auch wohl der König, waren der Meinung, daß Jahwe unter dieser Voraussetzung mit seinem Volk gegen seine Feinde sein werde. Und so fassen die Propheten das ihnen gewordene zweideutige Wort: zieh' aus, Gott wird Ramot in die Hand des Königs geben (I Kön 22, 6) in einem dem Ahab günstigen Sinne (V. 11 ff.). Wer der „König" sei, ob der von Israel oder Aram, ist in der ursprünglichen Form V. 6 u. 15 (wo das 'haṣlaḥ', d. h., es soll dir gelingen, mit Greßmann, zu streichen ist) zweifelhaft und soll es auch sein. Wenn nun aber Micha auch hier, wie schon zuvor, dem Könige feindlich gesinnt ist, das Orakel in einem Ahab ungünstigem Sinne deutet, so dürfte das kaum in dem „Kälberdienst" Israels, gegen den ja auch ein Elias nicht angeht, auch nicht in dem Abfall zum tyrischen Baal, der ja für Elia der eigentliche Grund des Kampfes gewesen sein soll, seine Ursache haben. Die Quelle, aus der unser Bericht stammt (I Kön 22), läßt Ahab doch als Jahwediener auftreten. Vielmehr wird das Vergehen des Königs gegen alte, der Hut des Nationalgottes unterstellte Pflichten und Rechte sittlicher Art ihm den Anlaß zu seiner Stellung und seinem Vorgehen gegeben haben. Es könnte ja auffallen, warum man angesichts der Eliaerzählung so zurückhaltend ist: da steht doch deutlich geschrieben, daß der schwere Justizmord an Nabot und seinem Geschlecht (I Kön 21; II Kön 9, 25 ff.) neben dem Baaldienst dem Hause Ahabs das Ende bereitete! Aber die gute geschichtliche Quelle, die uns I Kön 20 u. 22 fließt, weiß von einem Elias unter all den Jahwepropheten nichts, was höchst auffallend (II Kön 9, 14 – 10. 27, wo Elias erwähnt wird, gehört nicht zu dieser Quelle, siehe meine Studien zur israel. Religionsgeschichte, 1903 S. 8 ff.). Er begegnet uns nur in den „prophetischen" Berichten, während Elisa in den geschichtlichen Erzählungen als handelnde Persönlichkeit bezeugt ist (I Kön 6, 13). So hat denn ein Forscher wie Hölscher in dem Elias nur eine verklärte Gestalt des Elisa gesehen, ihr jeglichen geschichtlichen Gehalt abgesprochen (siehe sein Buch: Die Propheten 1914, zu „Elias"), wie denn nicht nur die Geschichte der Totenerweckung eines Knaben, sondern auch die Salbung des Jehu zum Könige und Schlächter des Hauses 'Omri beiden zugeschrieben wird. In diesem letzten Punkte dürfte aber die Elisaerzählung das Geschichtliche bieten (siehe meine Schrift a. a. O. S. 18 f.). Auch wurzelt Elisa, der mehr Zauberer als Prophet ist und an der Spitze von Prophetengilden steht, während Elias ganz allein für sich redet und handelt, augenscheinlich mehr im Volksleben, gehört mehr zu den Heilspropheten. Bei ihm ist der Patriotismus stärker als die Betonung des auch Israel verzehrenden Eifers Jahwes. Wir sehen bei Elisa, daß die Kluft zwischen Heilspropheten und Unheilspropheten nicht unüberbrückbar ist. Es gibt da eben Übergänge. Wenn aber auch hier das Ethos des „wahren" Propheten

hinter dem Tun und Treiben des Zaubermannes und Orakelspenders sehr stark zurücktritt: der Meister Elias steht hoch über den „Prophetenschülern", und der Jahwe Israels ist ihm auch seinem Wesen nach ein anderer Gott als der Baal, was man bei den „Jahwepropheten" gewöhnlichen Schlages kaum behaupten kann. Alles das kann man übrigens mehr fühlen als beweisen. Denn es sind doch mehr oder weniger sagenhafte Berichte, die von diesen Männern zu erzählen wissen. Aber wieweit und ob überhaupt die in ihnen geschilderten Personen und Begebenheiten geschichtlich sind, darauf kommt nicht soviel an. Gerade in der Sage belauscht man eines Volkes innerste Gedanken am besten. Und so weiß die auch künstlerisch hochvollendete Eliasage über die religiösen Stimmungen und Gedanken der tieferen Geister Israels in der Zeit dicht vor Amos (750) besten Aufschluß zu geben. Der Geist, der aus ihr spricht, ist am tiefsten erfaßt und am glänzendsten zur Darstellung gebracht von Wellhausen in seiner israelitischen und jüdischen Geschichte. Aber selbst wenn wir die Sage von Elia, die Erzählung von Micha ben Jimla (I Kön 22) nicht hätten: von Amos wissen wir, daß vor ihm Propheten gewirkt haben, denen man den Mund stopfte (Amos 2, 12 ff.), doch wohl, weil sie nicht Heil, sondern Unheil verkündeten. Aber ihren klassischen Ausdruck haben die Gedanken dieser Männer eben in der Eliasage gefunden. Ihnen konnte der äußere Glanz, den das Haus Omri über Israel heraufführte, die Sinne nicht verblenden. Was half es, wenn Israel gleich Damaskus oder dem Phönikerland eine stattliche Macht darstellte und darüber seine eigentliche Aufgabe vergaß, seinen schönsten Besitz verlor? Und die Befürchtung lag nahe. Mochte vordem von der Baalreligion des Landes auch manches unbemerkt in die Jahwereligion eingeflossen sein: jetzt drohte ihr von Phönikien her mit dem Eindringen des phönikischen Baal offenkundig die größte Gefahr. Der Gott Phönikiens, der Baal-Melkart von Tyrus, schickte sich an, das Land und Volk Israel zu erobern. Er schien doch etwas anderes zu sein als die kleinen Baale des Landes, er war wohl der Gott Phönikiens, wie Kemosch der von Moab, Jahwe der von Israel. Wenigstens faßt es die Eliasage so auf, und es ist nicht gesagt, daß sie hierin irrt. Mit dem phönikischen Bündnis, mit dem Einzug der tyrischen Königstochter in die israelitische Residenzstadt Samarien war auch die Errichtung eines Kultes daselbst für den phönikischen Baal gegeben. Das war eine notwendige Folge der Annäherung beider Mächte. Damit war auch wohl verbunden, daß der König bei besonderen Festen des Baal diesem Gotte persönlich seine Huldigung darbrachte. Das war nun nicht so gemeint, und weitere Kreise des Volkes empfanden geradeso wie der König, als ob er dem alten Gott Israels, Jahwe, den Abschied gäbe. Denn mit einer solchen Huldigung vor dem phönikischen Staatsgott huldigte er eben dem befreundeten phönikischen Staat. Anders aber standen die prophetischen Kreise, denen die wunderbare Eliasage entstammt, zu diesem dem König sich als politische Notwendigkeit ergebenden Handeln. Hier wie so oft kreuzten sich politische und religiöse Interessen. Bekämpften die Propheten die Baalreligion, so auch

das Bündnis mit dem Volke Baals, den Phönikern. Da gab es für den König kein Zurück; so mußte es bei der fanatischen Entschiedenheit der Propheten zu einem Kampf auf Leben und Tod kommen. Und den führt uns die Eliasage in höchst dramatischem Aufbau vor Augen. Es handelt sich in ihr zunächst nur um die Frage der Monolatrie, nicht des Monotheismus, d. h. darum, ob in Israel, ob in Kanaan nur ein Gott, und zwar Jahwe, verehrt werden darf. Man ist auch noch nicht soweit, daß man, wie Amos und seine Nachfolger, von Opfer und Altar absieht und in sittlichem Handeln, in der Hingabe des Herzens den einzigen wahren Gottesdienst sieht: die Zerstörung der Altäre, die Einstellung der Opfer gilt Elia als Bruch des Bundes zwischen Jahwe und Israel (I Kön 19, 14). Aber unausgesprochen gibt die Sage doch mehr. „Jahwe, der Gott Israels", erscheint in ihr als der wirkliche, der lebendige Gott gegenüber den „Nichtsen", dem Baal von Phönikien und anderen. Man hat nicht den Eindruck, als ob die Meinung wäre, Baal sei nur auf dem Boden des Landes Kanaan ohnmächtig, Jahwe dann wohl ebenso im Lande des Baal, in Phönikien: der Hohn des Elias über den Gott, der da „in Gedanken" ist und nicht hört, sein Nachmittagsschläfchen hält, ausgetreten oder ein wenig spazierengegangen ist (I Kön 18, 27), geht doch auf den Gedanken zurück, daß er im Gegensatz zu Jahwe, der die zündenden Blitze zuckt, wenn er will (I Kön 18, 38), überhaupt kein Leben habe. Der Gott, der über den entfesselten Elementen steht, diese nur als seine Vorreiter voranschickt (I Kön 19), hat nicht seinesgleichen auf Erden und im Himmel. Das ist der Gedanke. Jahwe bestimmt doch nicht bloß über Israel, sondern auch über andere Völker, die er als Zuchtrute benutzt, um Israel heimzusuchen. Auch ihre Macht stammt also von Jahwe, wie denn Elia im Namen seines Gottes nicht bloß Jehu in Israel, sondern auch Hazael in Aram zum Empörer und König salben, das heißt machen soll. Jahwes Eigenart gegenüber den anderen Göttern besteht nun aber auch wohl darin, daß ihm mehr wie diesen ein sittlicher Charakter eignet. Er wacht über dem, was als gut und recht in Israel gilt, und sucht Vergehen dagegen blutig heim. Auch Könige haben sich dem zu unterwerfen. Und es mag wohl sein, daß eine Verletzung der in Israel allgemein geltenden und darum Jahwe als dem Gott der Nation unterstellten Grundgesetze des sittlichen Fühlens und Handelns den Propheten die Waffen zum Sturz des Omrihauses in die Hand gab. In diesen Kreisen, denen die Eliasage wohl entstammt, muß man doch ein besonders reges Gewissen besessen, eine besondere Betonung der sittlichen Züge in dem Bilde Jahwes beliebt haben (siehe II Kön 9, 26; vgl. auch das, allerdings ziemlich junge Kap. 21 in I Kön).

Neben den Propheten verschiedener Schattierungen treten noch andere Jahwe geweihte Persönlichkeiten entgegen. Nicht die Priester. Waren sie früher nicht bloß Opferdarbringer, sondern auch Orakelspender und Rechtsentscheider – und alles im Namen Jahwes –, so nahmen ihnen die Propheten das Orakel ab. Der Geist Jahwes band sich nicht an ein Amt, sondern wer in allerlei Volk geschickt erschien, den überfiel und packte Jahwes gewaltige Hand. Das Recht aber und Rechtsprechen ward

immer mehr Sache weltlicher Beamten und Richter. So blieb für den Priester nur der Dienst in engerem Sinn, das Opfern und das Leiten der Feste an den heiligen Orten. Daß es hier an nichts fehlte, daß also die Opfer, Abgaben und Bußen regel- und gesetzmäßig einliefen, wird ihre Hauptsorge gewesen sein. Manches Fest, manche Abgabe ging auf ursprünglich kanaanäische Bräuche zurück. Wie sollten sie gegen diese auftreten? Dann schnitten sie sich ja in das eigene Fleisch! So ging der Eifer für Jahwe auf andere Kreise über.

2. Rechabiter. Es handelt sich dabei um Rechabiter und Naziräer. Als Jehu, so hören wir II Kön 10, sich anschickte, nach der Ermordung des Königs Joram die Herrschaft in Samarien an sich zu reißen, begegnete er Jonadab, dem Sohne des Rechab, versicherte sich seiner Beistimmung und nahm ihn in seinen Wagen, daß er Augenzeuge seines Eifers für Jahwe sei. Danach versammelte er alle Baalspriester und Verehrer nach Samarien, um mit ihnen angeblich ein großes Baalfest zu feiern, bei dem er selbst mit einem großen Opfer von Baal hervortrat. Die List gelang: die Baalsverehrer werden getötet, ihr Tempel entwürdigt (II Kön 10, 15 ff.). Einzelheiten dieses noch zur Eliaquelle gehörenden Berichts geben gewiß zu Bedenken Anlaß. So dürfte die Anschauung, als ob über das ganze Land Israel eine große Schar von Baalspriestern und -verehrern verstreut gewesen sei, die nun herbeiströmte und den danach recht groß zu denkenden Baaltempel bis auf den letzten Platz füllte, weit über das Ziel hinaus schießen. So stark, wie es die Eliasquelle will (450 Baalspfaffen! I Kön 18, 19), ist der Baaldienst in Israel kaum angeschwollen. Immerhin darf man zweierlei aus ihr schließen: erstens wird Jehu als fanatischer Jahweverehrer kaum bekannt gewesen sein. Sonst hätte man seiner Einladung keine Folge geleistet, ihm trotz seiner Baalopfer keinen Glauben geschenkt. Gründe des Ehrgeizes trieben diesen Bluthund zu seinen Taten. Dabei war er klug genug, den Omriden feindliche Stimmungen und Parteiungen zu benutzen. Daraus ergab sich seine Stellung zu den prophetischen Strömungen ebenso wie zu dem Rechabiterorden. Wenn er Jonadab einlädt, seinen Eifer für Jahwe anzuschauen, so will er damit die Unterstützung dieses Mannes für sich gewinnen. Er muß also — und das ist das Zweite — eine Macht im Staat gewesen sein. Aus Jer 35 hören wir Näheres über seine Bestrebungen. Die Rechabiter sagen: „Unser Vater, d. h. der Gründer unserer Partei, Jonadab hat uns verboten, Wein zu trinken, in festen Häusern zu wohnen, Land zu besitzen und zu bebauen." Ihnen ist danach die kanaanäische Bauernkultur so stark, so untrennbar mit dem Baaldienst verbunden, daß sie jeglichen Bund mit ihr ablehnen. Jahwe war der Gott der hebräischen Nomaden, wohnte wie zur Nomadenzeit Israels und auch noch später in Kanaan im Nomadenzelt, nahm kein Weinopfer an (Hos 3, 1; 4, 11), wie denn noch Ezechiel den Wein unter den Opfergaben in seinem Aufriß von künftigem Tempel und Tempelkult nicht nennt. Auch wird an Darbringung von Getreide und Brot für die Wüstenzeit kaum zu denken sein. All das, soweit es in den Kult Jahwes eingedrungen war, galt den Rechabitern — und

nur ihnen? — als kanaanäischer Greuel. Gewiß sind solche Empfindungen nicht damals erst in Israel erwacht: auch ein Nathan will an dem Wanderzelt als Jahwes Wohnung festhalten (II Sam 7). Aber parteimäßig zusammengeschlossen haben die so Gesinnten sich erst in der Zeit der Omriden. Sie nennen sich Rechabiter nach dem Vater des Jonadab und erkennen in diesem ihren Vater und Gründer. Bedeutsam ist, daß der Gegensatz zu den Elementen der Baalreligion in dem Jahwekultus erst jetzt zu einer solchen Stärke anwächst — bisher mag man sich dessen nicht so klar bewußt gewesen sein. Es ist ja möglich, daß der kanaanäische Zug in Israel durch die neu angeknüpfte Verbindung mit Phönikien und die damit gegebene Verehrung des phönikisch-tyrischen Baal in manchen Kreisen Israels frische Nahrung bekam. Denn im Kult wird bei Phönikern und Kanaanäern kein großer Unterschied gewesen sein.

3. Naziräer. Neben den Rechabitern werden noch Naziräer als besondere „Jahwegeweihte" erwähnt. Für sie ist neben der Enthaltung vom Wein das Wachsenlassen der Haare bezeichnend. Das AT erwähnt sie nur selten. In der später eingearbeiteten Jugendgeschichte wird Simson zum Naziräer gemacht — sehr gegen den Sinn der Simsonsage, die den Helden sicher als lebens- und weinfroh gibt. Ebenso soll nach der LXX zu I Sam 1,11 Samuel von der Hanna für das Naziräat bestimmt worden sein. Jedenfalls haben wir es, das lehrt gleich wie Richt 12 so Amos 2, 11, mit einer altisraelitischen Erscheinung zu tun. Wenn Simsons Mutter schon Befehl erhält, sich während der Zeit ihrer Schwangerschaft von jeglichem Weingenuß zu enthalten, da ihr Knäblein zum Naziräat bestimmt sei, so liegt hier in einer nicht seltenen Übertreibung die Voraussetzung zugrunde, daß das Naziräat für die Lebensdauer galt. Das war aber ursprünglich nicht der Fall. Wurde ein Jüngling von Jahwe ergriffen (Amos 2, 11), so trennte er sich von der Masse, von der gewöhnlichen Art des Lebens ab, wie das der Name Nazir, d. h. Abgetrennter, aussagt. Das zeigte er nun auch äußerlich durch Vermeidung von Weingenuß und von Haarescheren. Beides soll doch wohl ein Protest gegen die Verfeinerung der kanaanäischen Kultur, ein Festhalten an der Weise des alten Nomadenlebens bedeuten, das nach ihnen die Jahwe, dem alten Nomadengott, genehme Weise des Lebens für die Israeliten überhaupt war.

Später ist dann das nur für bestimmte Zeiten auferlegte Naziräat eine Art Askese, eine Leistung an die Gottheit geworden (Num 6). Von den Rechabitern unterschieden sich die Naziräer durch das Wachsenlassen der Haare; auch wohl dadurch, daß das Wohnen in festen Häusern, das Bebauen des Ackers und des Lebens von ihm nicht verworfen wurde. Weiter hat man den Eindruck — das liegt auch in der Natur der Sache, insofern es sich um Ergriffenwerden dieses oder jenes Mannes vom Jahwegeist handelt — als ob sie nicht ordensmäßig zusammengefaßt waren. Die Rechabiter waren in der Ablehnung aller Kulturgüter die konsequenteren und, als die Radikalen, die sich dann ordensmäßig zusammenfaßten, auch wohl die mächtigeren. Wir haben es hier mit einer im politischen Leben nicht so seltenen Erscheinung zu tun, daß alte, auf anderen Gebieten längst

abgestorbene Gebräuche und Lebensformen sich auf dem Boden des Religiösen und Kirchlichen noch lange zäh behaupten. Wie leicht konnte der Glaube aufkommen, daß die „gute alte Zeit", aus der diese Gepflogenheiten stammten, auf das innigste mit der Religion verknüpft wäre, als ob eine Wiederbelebung der damals so lebendigen Religion mit der Wiederheraufführung dieser alten Lebensweise von selbst gegeben sei. Konservativ und gläubig, liberal und ungläubig galten ja auch in Deutschland vielen als sich deckende Begriffe. So glaubten auch die Konservativen in Israel die Religion an die alte nomadische Lebensweise Israels gebunden, glaubten mit der Abstoßung der kanaanäischen Kultur die alte Religion zu verteidigen. Und sie hatten vom Standpunkt der Volksreligion gewiß recht. Und doch lag ihrer Meinung, wie der eines falschen Konservatismus bei uns, ein folgenschwerer Irrtum zugrunde. Die Religion selbst als Verehrung eines über den Dingen der Welt stehenden, diese nach seinen sittlichen Plänen leitenden Gottes ist nicht an diese oder jene gesellschaftliche Ordnung, diese oder jene Kulturstufe gebunden. Denn dann mußte sie mit dieser selbst zugrunde gehn. Sobald man in Israel zu dieser tieferen Erfassung der Religion durchdrang, konnte man sich auf den alten Standpunkt der Rechabiter und Naziräer, als sei in der Rückkehr zum Nomadenleben die einzige Rettung zu sehen, nicht mehr festlegen. Und es ist ein schlechter Dienst, den man Männern wie Hosea und Jesaja erwiesen hat, wenn man auch bei ihnen als das 'ceterum censeo' Aufgabe der Bauernkultur, Rückkehr zum Hirtenleben entdeckt hat (Budde, Das nomad. Ideal im AT, Preuß. Jahrb. 1896 S. 57 ff.). Wohl rechnet Amos den Israeliten es als Sünde gegen Jahwe an, wenn sie die Naziräer zum Weintrinken, die Propheten zum Schweigen zwingen. Beide sind von Jahwe „erweckt" und zu seinem Volk gesendet, daß sie, die einen durch ihr Leben, die andern durch ihre Worte, Zeugnis ablegen gegen das Jahwe ungetreue Israel ihrer Tage (Amos 2, 11 f.). Wohl mag er mit jenen zusammengehen in dem Kampf gegen den Luxus und die Völlerei: nirgends aber fällt es ihm ein, die allgemeine Rückkehr zum Leben der Rechabiter und Naziräer zu verlangen. Israel konnte das tun und in der Schätzung des Amos doch ein ungerechtes, unsittliches, gottloses Volk sein. Jahwe, der Herr und Hüter der sittlichen Weltordnung, stand ihm zu hoch, als daß er ihn an solche äußeren Dinge gebunden glaubte. Amos ist ein Feind der Kornwucherer und Getreidejuden (8, 4 ff.), gewiß aber nicht des schlichten Bauern, der sich häufig genug unter den „Armen", den Bedürftigen gefunden haben wird, für die er gegen jene Wucherer zu Feld zog. Und ein Jesaja führt des Bauern verständnisvolles Arbeiten auf göttliche Belehrung zurück (Jes 28, 23 ff.). Es ist doch bemerkenswert, daß Jeremia (Kap. 35) nur die Treue der Rechabiter gegenüber dem Stifter ihrer Genossenschaft und seinen Satzungen im Gegensatz zur Untreue Israels gegenüber den Geboten Jahwes lobt, sachlich aber keineswegs auf ihre Seite tritt. Ihm ist die Religion nicht an irgendeine Kultur oder Kulturstufe gebunden (siehe über Naziräer und Rechabiter Benzinger Archäologie S. 429 ff.; Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, 1894 S. 133 ff.).

Zweites Kapitel: Vom Sturz der Omriden bis zum Fall Samariens

§ 20. Politische Geschichte

Dem Eindringen des tyrischen Baal — soweit davon überhaupt eine Rede sein kann — ist wohl durch den Sturz des Hauses Omri ein Ende gesetzt worden. Ob es unter Jehu und seinen Nachfolgern zu einer Erneuerung des Bündnisses mit Phönikien kam, ist zweifelhaft. Damit fiel der politische Zwang für einen Tempel und Kultus des Baal von Tyrus in Samarien, fiel aber auch die Rückenstärkung, die Israel von dort erhalten hatte, dahin. Und so kommt jetzt eine Zeit schwerer Bedrängnisse. Die von Omri und Ahab, sei es durch Bündnisse, sei es durch das Schwert, im Zaum gehaltenen Nachbarn konnten es wagen, wieder das Haupt zu erheben. Da der Druck von Assur zeitweise nachließ, vermochte Aram sich wieder westwärts zu wenden, was dann unter den aramäischen Königen Hazael und Benhadad III. (von 844 etwa bis gegen 800) auch kräftigst geschah. Nicht bloß das Ostjordangebiet fiel ihnen in die Hände (II Kön 10, 32 f.), sie rissen auch Städte westlich des Jordan im Jisreeltale an sich (II Kön 13, 18. 25), ja, dehnten ihre Züge soweit südlich aus, daß selbst die Stadt der Philister Gat von ihnen erobert und Jerusalem so bedroht werden konnte, daß der König von Juda, Joas, es für nötig hielt, sich und seine Stadt durch einen schweren Tribut freizukaufen (II Kön 12, 18 ff.). Kein Wunder, wenn nun auch andere Nachbarn sich rührten! Moab (II Kön 13, 10), Ammon (Amos 1, 12 ff.) und Philistäa (Jes 9, 11; Amos 1, 6 ff.??) machten Beutezüge, und Tyrus vergaß seinen „Bruderbund", d. h. das unter Omri-Ahab geschlossene Bündnis, und benutzte die Gelegenheit, um für seinen Sklavenhandel Razzien im israelitischen Hinterlande zu veranstalten (Amos 1, 9 ff.?, wenn auch Amos 1, 6 ff.; 1, 9 ff. mit guten Gründen angefochten werden, so dürften die in ihnen gemachten Vorwürfe auf guter Überlieferung ruhen). Und Edom, das durch die unter Omri und Ahab verbündeten israelitischen Reiche niedergehalten wurde, riß sich von Juda los, dessen König Joram von Juda (851—43) vergeblich den Abfall zu verhindern suchte. Endlich kam noch die Lösung des Bundesverhältnisses von Nord und Süd dazu — Amasja von Juda trieb es sogar bis zum Kriege mit Joas von Israel (II Kön 14, 8 ff.) — um das Maß des Unglücks und Elends voll zu machen. Es ist ein wirkliches Wunder und ein Zeichen der großen, Israel innewohnenden Kraft, daß es sich noch einmal zu einer verhältnismäßig hohen Blüte erhob. Die Möglichkeit bot das Aufhören des syrischen Druckes. Damaskus mußte alle seine Kräfte zusammenfassen, um sich gegen Assurs Ansturm zu behaupten. Denn wenn diese Macht auch durch Angriffe von Urartu (Armenien) und Medien her stark in Anspruch genommen war: Damaskus war doch, wie verschiedene Angriffe des Adad-Nirari (812—783) und Salmanassar III. (783—73) zeigten, aufs stärkste gefährdet und vermochte sich nur durch den Anschluß an Urartu einigermaßen zu schützen. Israel hatte so den Nutzen, daß es ohne Rück-

sicht auf Aram und das von Urartu und Aram zurückgehaltene Assur seinen eigenen Interessen nachgehen konnte. Und das Glück war ihm hold. In Jerobeam II. bekam es einen König, der es verstand, sein Reich auf eine seit 100 Jahren nicht mehr gekannte Höhe zu führen. Wenn auch in den Angaben II Kön 14, 25 ff. eine Übertreibung der Späteren liegen mag: sicher ist, daß er seine Macht weit nach dem Norden hin ausdehnte. Die nach Damaskus zu gelegenen Orte Lo-Debar und Aschtheroth-Qarnajim sind nach Amos 6, 12 von ihm erobert worden. Das ganze Gebiet östlich des Jordan wurde unterworfen, Moab durch Jerobeam, Edom durch Juda. Denn auch Juda ermannte sich unter Amasja und Ussia. Ja, dieser wird nach Amasjas törichtem und vergeblichem Versuch eines Kampfes mit Israel, in ein Bundes-, vielleicht auch Vasallenverhältnis zum Nordreich getreten sein. Und dank dieser Rückenstärkung gelang es ihm, den Zugang zum Roten Meer (Elat) zu erzwingen und zu halten, gelang es ihm gegenüber den Philistern und den im Süden die jüdische Steppe beunruhigenden Arabern wesentliche Erfolge zu erringen und sein Land selbst durch Ausbau von Festungen und Mauern, durch Mehrung der Heeresbereitschaft zu sichern und ihm so ein ungestörtes Aufblühn im Innern zu ermöglichen. Nimmt man nun noch an – was wohl möglich, die Zeit selbst drängte ja dazu – daß der Bund mit Tyrus wieder erneuert wurde, so haben wir das Omridenreich in verbesserter und vermehrter Auflage vor uns, und man kann wohl verstehen, daß Spätere hier eine Art Wiederherstellung des angeblich von Chamat bis zum Steppenmeer reichenden davidischen Reiches fanden (II Kön 14, 25 ff.), kann verstehen, daß man in alledem die Hand Jahwes erblickte, der das Elend seines Volkes ansah und ihm einen Helfer gab (II Kön 14, 26). Mochten auch einzelne durch diese Erfolge zu eitlem Selbstruhm verleitet werden und prahlen, „durch unsere Kraft haben wir Lo-Debar und Qarnajim genommen" (Amos 6, 13): das Volk im ganzen war wohl anders gesinnt. Es freute sich Jahwes und seiner Huld. Jahwe hatte sich durch seinen Propheten Elisa zu Israels König Joas, durch Jona b. Amittaj (II Kön 14, 25) zu Jerobeam bekannt, hatte sich in ihren glücklichen Kämpfen offenkundig zu ihnen gestellt. Was Wunder, daß jetzt ein Gefühl stolzer Freude das Volk erhob und trug. Dem Baal, seinem Eindringen, seiner Herrschaft, war ein Ende gesetzt. Unbestritten stand jetzt Jahwe, der Nationalgott, als Herr über dem Leben des Staates und der Einzelnen da. So benannte man die Kinder immer mehr mit Namen, in denen „Jahwe" enthalten war – in der älteren Zeit des „Saul", „David", „Joab", „Salomo" usf. war das noch nicht so Brauch – feierte alle Feste, auch die des Mondes (Neumond und Vollmond), ausdrücklich Jahwe zu Ehren. Jetzt erst, nachdem man mit dem Aramäer endgültig abgerechnet hatte, fühlte man sich dauernd im ungeschmälerten Besitz des „gelobten" Landes, konnte jeder ruhig unter seinem „Weinstock und Feigenbaum wohnen".

Aber das Gefühl täuschte. Es war nur eine Stille vor dem Sturm. Und dieser Sturm kam vom Osten. In Assyrien bemächtigte sich ein großer Feldherr der Herrschaft, der sich nach seiner Thronbesteigung Tukulti-apal-

eschara (in der Bibel „Tiglat-pilesar") nannte und mit Annahme dieses Namens wohl an den großen Eroberer Tiglat-Pilesar I. (um 1100) erinnern, sich als sein Nachfolger in der Weltherrschaft anmelden wollte. Der alte Löwe am Tigris erwachte und stellte sich zum Sprunge bereit. Babel fiel ihm zur Beute. Tiglat-Pilesar machte sich dort selbst zum Könige unter dem Namen Puru (im AT „Phul" II Kön 15, 19). Damit hatte er den Zugang zum Persischen Meer in der Hand. Jetzt galt es, auch wieder die Straße zum Mittelmeer zu gewinnen. Die sperrte ihm die Stadt Arpad in der Nähe des Amanus und die mit ihr verbündeten syrischen Kleinstaaten daselbst. Sie hatten ihren Rückhalt an Urartu (Armenien). Es gelang dem Assyrer, Arpad nach dreijährigem Ringen zu nehmen (742 – 40) und den Besitz dieser Stadt gegenüber Urartu sicherzustellen. Die hier gelegenen nordsyrischen Gebiete mit Einschluß der Küstenstriche wurden zu einer Provinz zusammengefaßt und des Königs Sohn Salmanassar zur Verwaltung anvertraut. Die südlicheren Kleinstaaten, so Tyrus, so Damaskus, so Israel schreckten auf und suchten das auch ihnen drohende Geschick durch freiwillige Tributabgaben zu wenden (738). Vergeblich. Wohl mochte der Assyrer sich zurzeit mit dieser „friedlichen" Unterwerfung begnügen. Aber auf die Dauer konnte er sich damit nicht zufriedengeben. Er mußte Ägypten gegenüber das palästinensische Küstenland in fester Hand halten. Dazu drängten ihn die Verhältnisse in Damaskus und Ephraim selbst zu weiterem Vorgehen. Mit Jerobeam sank die letzte Blüte von Nordisrael dahin. Die üblichen Thronstreitigkeiten mit ihren blutigen Wirren setzten wieder ein. Die einzelnen Parteien suchten Rückenstärkung bei den auswärtigen Mächten, sei es bei Ägypten, sei es bei Assur. Die assyrische Partei trug unter Menahem zunächst den Sieg davon. Aber der ward teuer erkauft. Menahem mußte jedem Wehrpflichtigen, d. h. Besitzer – denn die Wehrpflicht war an den Besitz geknüpft – 50 Seckel Silber als Abgabe auferlegen, um die 1000 Silbertalente, die der Assyrer verlangte, zusammenzubekommen. Die Folge war eine große Mißstimmung, der zwar nicht Menahem selbst – der despotische und grausame Mann hielt wohl solche Versuche mit eiserner Faust danieder (vgl. II Kön 15, 16) – aber sein Sohn Pekachja zum Opfer fiel. Sein Wagenlenker Pekach ermordete ihn und machte sich selbst zum Herrn. Das bedeutete aber auch ein Abschwenken von der assyrischen Partei, eine Kriegsansage an Assur. Ob Ägypten hinter ihm stand und Israel wie Damaskus unter Zusage kräftiger Hilfe zur Erhebung reizte, ist zweifelhaft; es hatte wohl genug im eigenen Land mit Wirren und Ohnmachtsanfällen zu tun. Sicher ist, daß die kleinen syrischen Staaten im Zusammenschluß allein ihre Selbständigkeit zu retten hoffen konnten und hofften. So schließen sich Damaskus und Israel, Tyrus und Sidon wie auch arabische Gebiete zu einem Bund zusammen. Juda allerdings ließ sich nicht – auch nicht durch Zwang – zum Beitritt bewegen. Aber was vor mehr denn 100 Jahren gelungen war, sollte jetzt nicht möglich sein. Damaskus wurde erobert, dem damaskenischen Reich für immer ein Ende gesetzt (734 – 33), Israel aber um ein gut Teil seines Gebietes (der Norden, das Ostjordanland ging

verloren) verkleinert und einem Fürsten von Assurs Gnaden, mit Namen Hosea, unterstellt. Es war nur noch eine Galgenfrist, die dem Reiche Samarien geschenkt wurde. Auch Hosea fiel von Assyrien ab. Hatte Tiglat-Pilesar das assyrische Weltreich erbaut, so fiel es auch mit seinem Tode dahin, so die Meinung oder Hoffnung der palästinensisch-syrischen Staaten. Tyrus, Philistäa, Nordisrael – von Ägypten getrieben – rissen sich los. Salmanassar IV. (727–22), des großen Tiglat-Pilesar Sohn und Nachfolger, war nicht gewillt, das so einfach hinzunehmen. Tyrus zwar widerstand erfolgreich seinem Ansturm. Hosea aber fiel in seine Hände und wanderte ins Gefängnis. Seine Hauptstadt hielt sich noch drei Jahre. Aber dann erfüllte sich ihr Geschick. Samarien wurde genommen und das Reich Israel vernichtet (722). Sargon, der Mörder und Nachfolger Salmanassars, machte hier reinen Tisch. Den eigentlichen Kern der Bevölkerung führte er von dannen und siedelte Fremde in Ephraim an (II Kön 17). Wie er, so auch seine Nachfolger. So kam es denn, daß von einer eigentlichen israelitischen Bevölkerung des Reiches Samarien fortan nicht mehr zu reden ist. Die Fortgeführten verschwanden in ihrer neuen Heimat. Die Verbliebenen verschmolzen so stark mit den neuen Kolonisten, daß von ihrer israelitischen Eigenart kaum noch etwas übrigblieb. Ja, man kann sagen, daß wir von Nordisrael und seiner Geschichte kaum etwas wüßten, wenn nicht Juda am Leben geblieben wäre. Denn auch die Schrifttümer des Nordreiches sind uns nur durch Juda erhalten geblieben.

§ 21. Geistige Strömungen

1. Die Literatur. Bezüglich der geistigen und religiösen Strömungen gilt zum Teil das zu S. 88ff. Bemerkte noch weiter fort. Doch soll hier noch nachdrücklich auf die prächtigen Ausführungen Wellhausens über Gott, Welt und Leben im alten Israel in seiner israelitischen Geschichte[4] S. 80ff. und auch auf Kittel II[2] S. 383ff. hingewiesen werden.

Wenn man mit Erfolg versuchen kann, ein Bild von Israels Kultur in jenen Tagen zu entwerfen, so kommt das daher, daß die literarischen Quellen jetzt reichlicher fließen wie zuvor, und sie geben die Farben her zur Ausmalung jenes Bildes. Gewiß stand die Entwicklung – auch die kultureller Art – seit Salomo nicht still. Das ist bei einem so begabten Volke selbstverständlich. Auch wird die dauernde Berührung mit Ägypten, das Bündnis mit dem gewiß nicht nur Handelsware vermittelnden Phönikien, das wiederholte Herandrängen von Assyrien, sowie die nicht abreißenden Beziehungen feindlicher und freundlicher Natur zu Aram und Arabien mancherlei neue Keime in den fruchtbaren Boden des israelitischen Geisteslebens gesenkt haben. Und es ist recht reizvoll, zu erforschen, wie Israel das alles aufgenommen, verarbeitet und verklärt hat. Man hat nach den uns erhaltenen Proben Anlaß genug, zu glauben, daß das geistige Leben und Streben damals recht rege gewesen ist. Es gab gewiß nicht bloß Schulen für Anfänger in Israel. Von einer solchen hören wir Jes 28, 10ff. Unwillig weisen dort die von Jesaja angefahrenen Politiker den unbequemen Mahner

zurück. Sie sind seiner ewigen Schulmeisterei satt. Behandle er sie doch wie Abc-Schützen, denen der Lehrer die Elemente des Schreibens, Lesens, Lautierens beibringe. Gewiß blieb es nicht bei den Anfangsgründen in den Schulen. Nicht bloß in Babel gab es Priesterschulen, in denen man die tiefere Weisheit lernte. Auch in Israel regte sich der Trieb des Lernens, des Forschens, des Gestaltens. Ob nun in den Kreisen der „Propheten", wie manche meinen, ob in einer Art Priesterschulen, ob noch in anderen Schichten – man redet wohl von einem Stand der Erzähler und Dichter – vornehmlich geistige Arbeit, geistiges Leben und Streben gepflegt ward, wissen wir nicht. Gleichviel: feststeht, daß nicht nur unter Salomo die Literatur blühte. Gerade in der Zeit vor dem Auftreten der großen Propheten – und das ist für das Verständnis ihres Wirkens zu bemerken wichtig – erreicht die Kunst der Darstellung in größerem Maße eine bewundernswerte und erfreuliche Höhe. Und es ist vielleicht kein Zufall, daß die Blüte dieser Literatur in der Zeit nach dem Falle der Omriden sich entfaltet. Die entschiedenen Jahweverehrer haben den Sieg davongetragen, damit auch Jahwe selbst. So lag es nahe, den Wegen Jahwes mit seinem Volke nachzufragen und die eigenen Gedanken anderen zur Belehrung und Nachachtung vorzuführen. Hier und da werden es wie bei der David-Salomo-Quelle nur gewisse Ausschnitte gewesen sein. So mag die Erzählung von Ahab und seinen Kriegen (I Kön 20 – 22), von Elia und dem Sturz des Baal (I Kön 17 – 18. 19; II Kön 9, 14 – 10), mögen Erzählungen von Saul und David, von den Richtern entstanden sein. Sie sind nach Inhalt und Form in sich oft recht verschieden. Daneben ist aber wieder eine gewisse Verwandtschaft in Stil und Anschauungsweise bei manchen Stücken unverkennbar. Und so hat man wohl mit Recht von besonderen „Schulen" gesprochen. Das würde sowohl die Verschiedenheit wie auch die Ähnlichkeit erklären. Aber das Nachdenken und Forschen drängte zur Zusammenfassung des Ganzen. Woher stammt Israel? Wie, wann und wo hat sich Jahwe in seiner Geschichte offenbart. Wie hat er diese gestaltet? Es war eine Art Geschichtsphilosophie, die aus der Beantwortung dieser Fragen heraussprang. Die Verfasser der betreffenden Werke, von denen gleich ein Weiteres, haben den Stoff zum Teil schon bearbeitet vorgefunden. Sagen hatten sich zu Sagenkränzen zusammengeschlossen. Die in ihnen vorkommenden Personen waren schon in genealogische Beziehungen zueinander gesetzt, gewisse Stammbäume fertiggestellt worden. So ist Abraham zum Vater seines Schattens, seiner Parallelfigur Isaak, gemacht, ist das Isaak-Ismael gleichzusetzende Brüderpaar Jakob-Esau in das dritte Geschlecht nach Abraham eingereiht worden usf. Mit dem so überkommenen Stoff schaltete man recht frei. „Literarisches Eigentum" gab es nicht. Da konnte man Fremdes als Eigenes übernehmen, konnte es auch nach Gutdünken modeln, kürzen, erweitern in andere Beleuchtung, in anderen Zusammenhang stellen. Bei alledem ist es doch nicht richtig, mit der Kollektivbezeichnung „Werk dieser oder jener Schule" sich abzufinden. Es sind – trotz mancher Überarbeitung durch Spätere – doch klar erfaßbare Schriftstellerpersönlichkeiten, die uns entgegentreten. Es handelt sich hauptsächlich, wie wohl

schon erkannt, um die vorexilischen Pentateuchquellen, von denen hier die Rede ist.

Denn daß man an solchen „Quellen" trotz neuerer Widersprüche festhalten muß, scheint mir mit fast allen Forschern gewiß. Weder der Holländer Eerdmans in seinen Atlichen Studien (I. Die Komposition der Genesis, 1908; II. Die Vorgeschichte Israels, 1908; III. Exodus, 1910, Gießen), zu deren Nachprüfung vor allem Holzingers Ausführungen in der ZAW. 1910. 1911, zu vergleichen sind, noch auch die Aufstellungen von Dahse, der seine Widersprüche hauptsächlich von angeblichen Abweichungen des Septuagintatextes herleitet und dadurch den Ausgangspunkt der Pentateuchkritik, die Unterscheidung der Quellen nach dem Gebrauch des Namens „Jahwe" in der einen, der Gottesbezeichnung „Elohim" in der andern Schicht zu erschüttern sucht, haben da etwas zu ändern vermocht. (Zu Dahses Ausführungen im Archiv für Religionswissenschaft, 1903 S. 305ff., und in seiner Schrift: Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage I Gießen, 1912, siehe Eduard König: Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung, Leipzig, 1914.) — Seit Astruc, der Leibarzt Ludwigs XV., 1753 entdeckte, daß in ganzen Abschnitten der Gen der Name „Jahwe" gebraucht, in anderen absichtlich vermieden wird, und danach den Versuch machte, die Gen in eine Reihe von Quellen zu zerlegen, hat die Forschung in emsiger unausgesetzter Tätigkeit bis auf diesen Tag hin das Problem des Pentateuch zu lösen gesucht und es zum großen Teil auch gelöst. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Pentateuchkritik vorzuführen. Es sei da auf den kurzen Abriß der „Geschichte der Pentateuchanalyse" in Cornills Einleitung in das AT und auf die ausführliche Darlegung von Wellhausen in Bleek-Wellhausens Einleitung in das AT [4] S. 152ff. verwiesen. Nur das Wichtigste möge herausgehoben werden. Nachdem Astruc eine Jahwe- und eine Elohimquelle aufgezeigt, gelang es Hupfeld 1853, zwei Elohimkunden zu erweisen, deren eine man den Elohisten, die andere den Priesterkodex nennt. Ebenso führte Budde in seiner Biblischen Urgeschichte (Gießen, 1883) den Nachweis, daß wenigstens für diese zwei jahwistische Schriften vorliegen, während Smend in seiner Erzählung des Hexateuch (1912) die zwei jahwistischen Quellen durch den ganzen Hexateuch (Gen — Richt 1) verfolgte. Endlich hat der um die atliche Forschung und namentlich um die Pentateuchkritik hochverdiente holländische Gelehrte A. Kuenen in seiner historisch-kritischen Einleitung in die Bücher des AT.s I 1887 S. 239ff. einen zweiten Elohisten, einen Überarbeiter des älteren elohistischen Werkes, aufgezeigt, eine Annahme, die übrigens von Smend neuerdings lebhaft in Frage gestellt wird. Neben Kuenen hatte sich vor allem wieder Wellhausen in seiner Komposition des Hexateuchs (Skizzen und Vorarbeiten II) und anderseits Dillmann in seinem großen Kommentarwerk zum Hexateuch (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch, Leipzig bei Hirzel) um die Entwirrung der einzelnen Fäden der Erzählung besonders verdient gemacht. Eine übersichtliche Vorführung des ganzen ungeheuren Stoffes findet man in Holzingers „Einleitung in den Hexateuch" 1893.

Als Ergebnis dieser bis in die neueste Zeit fortgeführten Untersuchungen

läßt sich Folgendes ausführen: Der Pentateuch, oder richtiger gesagt – da das Buch Josua zu dem Gesamtwerk gehört – der Hexateuch, enthält im ganzen vier ursprünglich selbständige Schriften, die uns die Geschichte Israels von seinen Anfängen bis zur Eroberung und Verteilung des Landes vorführen. Die eine dieser Schriften P (= Priesterkodex) genannt, ist erst nach der Verbannung geschrieben und scheidet für die Besprechung an dieser Stelle aus. Anders liegt es mit den drei anderen Quellen. Zwei davon entstammen der vorprophetischen Zeit. Man nennt sie Jahwisten (J^1 und J^2), weil sie den Namen Jahwe von der Urzeit an bekannt sein lassen und gebrauchen, während die dritte „elohistische" Schrift genannt wird. Sie verwendet das nomen proprium für den Gott Israels erst von der mosaischen Periode an. Denn erst dem Moses soll Gott sich unter dem Namen „Jahwe" am Horeb offenbart haben. Da der Elohist wohl die Zerstörung Samariens voraussetzt (Ex 32; Num 23, 18 ff.), ist die Charakterisierung seiner Schrift im Gegensatz zu der hier zu entwerfenden Zeichnung von J^1 und J^2 erst nach 722 zu geben.

Die ältere jahwistische Quelle beginnt mit der Schilderung der Paradiesoase und der zwei Menschenkinder, die aus der Oase in die Wüste verwiesen und dort als „Qajin" und „Eva" vorgeführt werden. Der Stammbaum Qajins ist der Menschheitsstammbaum. Von Qajin kommen auch die Anfänge der menschlichen Kultur, die in ihren Ursprüngen durchaus als Nomadenkultur gedacht wird (Gen 4, 16 ff.). Eine Unterbrechung dieser Kultur durch die Flut, ein Neuanfang nach ihr fand nicht statt. Denn von der Flut weiß diese Quelle nichts. So hat auch Israel, dessen nomadische Anfänge fest in Erinnerung gehalten werden, von Qajin den Beruf des Kleinnomaden, des Schmiedes, des Musikers überkommen. In der Urzeit gab es riesige Menschen von übermenschlicher Kraft und Lebensdauer. Sie waren Kinder von Göttern, die sich mit menschlichen Weibern gepaart hatten (Gen 6, 1 ff.). Übrigens hausten die ersten Menschen zunächst im Osten, wo sie nomadisierend hin- und herzogen. Auf ihrer Wanderung kamen sie auch in das Gebiet, wo später Babel stand. Hier wurden sie von der Gottheit zersprengt, weil sie den Bau von Städten und himmelanragenden Türmen erfanden und so der Gottheit gefährlich werden, gar den Himmel ersteigen konnten (Gen 11, 1 ff.). Einer der von hier Auswandernden war Noa, der in Syrien den Acker- und Weinbau erfand und der Vater von Israel (= Sem), von den Chittitern (? = Japhet) und von den Kanaanäern ward. Von ihm leitet sich auch Abraham ab, in welcher Weise hören wir jetzt nicht, das wird verloren gegangen sein. Wichtig ist, daß diese Quelle Jahwe, den Gott Israels, auch als Herrn und Schöpfer der Welt voraussetzt. Die nationale Beschränkung des Gottesbegriffes ist also in gewissem Sinne schon durchbrochen. Er, der Herr der Welt, beruft nun den Abraham nach Kanaan wohl aus der syrisch-arabischen Wüste (dem Haurangebiet) her und waltet fortan gnädig über seinem Leben und Geschehen, wie über dem des Isaak und des Jakob. Deutlich läuft daneben ein zweiter Faden durch die Urgeschichte hindurch. Danach hatte Jahwe am Anfang den Mann geschaffen und ihn am Quellort der vier Weltströme

im Gottesgarten zum Wächter bestellt und ihm — da die zu dem Zweck geschaffenen Tiere nicht genügten — das Weib zur Seite gestellt. Sie werden, aus dem Paradies entlassen, nunmehr die Eltern der Gesamtmenschheit. Von Adam, so heißt der erste Mensch, d. h. vom „Bauern" führt nun eine Reihe von zehn Urvätern bis zur Flut. Der dritte der Urväter ruft die Gottheit als „Jahwe" an. Von da gebraucht unsere Quelle (J^2 genannt) den Jahwenamen. Eine Weltflut macht der in Sünde und Bosheit tief verstrickten Menschheit ein Ende bis auf Noa und sein Haus. Von diesem und seinen drei Söhnen leitet sich die Gesamtmenschheit ab, auch Israel, dessen Urvater Abraham wohl aus Mesopotamien nach Kanaan berufen wird. Ebenso ist in der Patriarchengeschichte deutlich eine ältere und jüngere jahwistische Schrift zu scheiden. Nach der einen — und das ist die ältere (J^1) — wandert Abraham nur bis Hebron, wo ihm Isaak geschenkt wird, und von wo er die Katastrophe Sodoms aus der Ferne mit anschaut (Gen 18).

Lot zieht mit Abram und trennt sich im Nordreich (Betel) von ihm, während die zweite jahwistische Quelle J^2 von Lot nichts weiß. Sie läßt Abraham viel tiefer im Süden, in Beerscheba' wohnen und von dort aus auch nach Ägypten übertreten (12, 10 ff.), wovon wieder J^1 nichts weiß — für einen in Hebron Wohnenden lag eine solche Wanderung nach Ägypten nicht nahe, anders für den, der in Beerscheba' von Hungersnot bedroht wird. An den Rückzug aus Ägypten schloß sich naturgemäß die Flucht der „ägyptischen Magd" Hagar an, ebenso die Geburt ihres Sohnes in dem nicht so weit entfernten Beer Lachaj Ro'i (Gen 16). Also gehört auch Gen 16 zu J^2. Wir haben hier demnach zwei sich zwar im Stil, im Gebrauch des Jahwenamens, auch für die älteste Zeit in der Anknüpfung der Anfänge Israels an die Anfänge der Welt sehr nahestehende, dabei aber deutlich zu scheidende Schriften vor uns. Es kann nicht die Aufgabe sein, ihren Verlauf durch den ganzen Hexateuch zu verfolgen. Nur sollte an diesen Beispielen klar gemacht werden, daß nicht bloß in der Urgeschichte zwei jahwistische Schriften klar zu erkennen sind. Für alles Weitere sei auf das grundlegende Werk von Smend verwiesen. Nur das möge noch hervorgehoben werden, daß J^1 eine Gesetzgebung des Moses am Sinai nicht kennt, daß er auch den Josua nicht sowohl als Nachfolger, sondern als Altersgenossen des Mose vorauszusetzen scheint und so auch wohl die Eroberung des Landes Kanaan nicht unter der gemeinsamen Führung des Josua, sondern von den Einzelstämmen für sich vor sich gehen läßt.

Die etwa um 800 entstandene Quelle J^1 bietet nun für den Religionsforscher großes Interesse. Wohl ist Jahwe, der Gott Israels, auch der Herr und Schöpfer der Welt, er hat den Baal besiegt und ihm seine Wohnstätten, wie Betel, Sichem, Hebron usw. abgenommen. Mancherlei Sagen und Mythen, die von anderen Göttern, von nichtisraelitischen Helden und Dingen redeten, sind übernommen und auf Jahwe und sein Volk übertragen. Es ist kein Zweifel, daß damit die alleinige Weltherrschaft Jahwes besonders deutlich vorgeführt wird. So ist es doch Jahwe, der auch in Babel herrscht, wenn er da die gesamte Menschheit straft und über die ganze Welt hin ausstreut, über die er danach souverän verfügt. Aber

das Heidnische schimmert überall noch deutlich durch. Jahwe wird auf diese Weise sehr stark vermenschlicht. Und es ist bemerkenswert, daß weder der Verfasser noch auch wohl seine Gesinnungsgenossen und Leser daran Anstoß nahmen. Wenn die Hitze des Tages vorüber ist und sich ein kühler, erfrischender Wind erhebt, verläßt der orientalische Herrscher sein Haus, um sich in seinem Garten zu ergehen: so Jahwe im Paradies. Wohl meint er es gut mit den Menschen, die er wie unmündige Kinder stets bei sich in guter Hut und Pflege halten wollte: aber sie dürfen nicht nach der Erkenntnisfrucht greifen. Die ist allein der Gottheit vorbehalten. Diese besitzt ja nun ein durchdringendes Wissen, aber keine Allwissenheit (Gen 11, 1 ff.; 18, 20 ff.). Die Erzählung von den drei Göttern, die auf ihrer Wanderschaft bei einem alten kinderlosen Ehepaar einkehren und sich für die erwiesene Gastfreundschaft durch das Wunder der Schwangerschaft der alten Frau und ihrer Geburt eines Knaben dankbar erweisen, wird übernommen. Da muß Jahwe mit seinen Begleitern auf Erden herumwandern und sich von der Hitze bei Abram in Hebron unter seinem schattigen Baum erholen. Da ißt und trinkt er gern von dem ihm reichlich bereiteten Mahl usf.

Wenn J¹ oder seine Vorlagen die Sage vom siegreichen Kampf eines Helden mit einem Dämon in die Jakobsgeschichte hineinnahm, so ergab sich daraus, daß er Jakob leiblich mit Jahwe ringen und diesen besiegen lassen mußte. Merkwürdig genug, daß er sich nicht daran stieß. Aber in dem Kampf der Zippora mit Jahwe um Moses haben wir ein ganz ähnliches Stück. Anderseits sieht man doch wieder, wie altheidnische Erzählungen von ihren gröbsten Anstößen befreit, verkürzt oder umgearbeitet werden. Dadurch sind solche Stücke, wie z. B. Gen 6, 1—4 (die Ehen der Göttersöhne) Ex 4, 24—26 (die Beschneidung des Moses) so dunkel und fast unverständlich geworden. Gewiß ist, daß nach J¹ Jahwe noch hauptsächlich durch den K u l t verehrt wird. Darum hat er sich ja in Sichem, Betel, Hebron, Beerscheba', Pniel usf. den Vätern offenbart, daß ihre Kinder wissen, wo sie ihn suchen, ihn befragen, ihm opfern sollen. Aber der Kult, so dürfen wir wohl schließen, genügt nicht allein. Der Mensch muß sich selbst vor Gott demütigen, um nicht durch ihn gedemütigt zu werden (vgl. Gen 11, 1 ff.). Eifrig wacht die Gottheit droben über ihrer Macht. Gewiß wird sie diese immer zugunsten Israels verwenden. Aber sie verlangt auch von Israel Hingabe und Vertrauen, verlangt auch s i t t l i c h e n W a n d e l. Was darunter zu verstehen, wird nicht ganz klar. Sicher ist, daß Ausübung edler Gastfreundschaft als oberste Pflicht gilt. Der Fremde steht, wie bei den Griechen unter des Zeus', so hier unter Jahwes Schutz (1 Mos 18, 19). Weiter ist Schamlosigkeit und geschlechtliches Vergehen Sünde gegen Jahwe. Was Kanaan gegen Noa getan — die Erwähnung der eigentlichen Tat wird von dem Verfasser aus Schamhaftigkeit unterdrückt — was ein Onan beging (Gen 38); Päderastie, wie sie bei den Sodomiten im Schwange war (Gen 19), muß und soll ein Israelit meiden. Dies wäre ein „Frevel, derart in Israel nicht geschehen sollte". Denn Jahwe da droben schaut doch auf der Menschen Taten. Die „Bewohner von

Sodom und Gomorrha waren böse vor Jahwe" heißt es Gen 13, 14. Aber mit der Erkenntnis allein begnügt er sich nicht. Er muß auch das Böse strafen und das Gute lohnen, nicht bloß bei anderen, so bei den Sodomiten, über deren Tun er sich aber erst genau unterrichtet, um nicht voreilig zu handeln, sondern auch bei den Israeliten. Jahwe hatte keine Lust, mit dem „halsstarrigen Volk" vom Sinai weiterzuziehen (Ex 33, 3^b. 4), sucht in Tab'era und Kibrot-hata'ava die Sünden seines Volkes mit schweren Strafen heim (Num 11, 3, 34 f.). Doch tritt das im ganzen nicht so ausdrücklich hervor. Vielmehr liegt es bei dieser Quelle wohl so, daß Jahwe Israel geleitet und behütet hat, weil er es, aus welchem Grunde auch immer, erwählte, und daß er es weiterschützen wird, wenn es sich, vornehmlich durch treue Verehrung im Kult, als anhänglich erweist. Wir haben es wohl mit der Gesinnung zu tun, wie sie im Kreise der Heilspropheten damals herrschend war. Ob wir den Verfasser unter den Nachkommen des Moses — Eli — Ebjathar in Anatot (I Kön 2, 26) zu suchen und seine Schrift als eine Schutzschrift für die Nachkommen des Moses zu nehmen haben, die er gegenüber den Sadoqiden in Jerusalem, den angeblichen Nachkommen des Aaron, als die wahren Priester und Leviten hervorheben will (so Smend a. a. O. S. 357) mag in dubio bleiben. Im übrigen haben wir es bei ihm mit einem Schriftsteller von großer Bedeutung zu tun. Die Paradiesgeschichte mit ihrer Verhandlung zwischen der Schlange und dem Weibe, zwischen Jahwe und dem sündigen Menschen (Gen 3, 1 — 16), wie das Prachtstück von dem Besuch der drei Männer bei Abraham und der Zerstörung von Sodom und Gomorrha zeigen uns ihn auf der Höhe.

Weit überragt wird seine Schrift aber nun von der zweiten jahwistischen Quelle J^2, die J^1 verdrängen wollte. Das ist ihr glücklicherweise nicht gelungen. Dadurch sind wir imstande, den Fortschritt festzustellen, wie er in diesen Kreisen etwa im Verlaufe von 50 Jahren stattgehabt hat. Denn diese Schrift, die wohl mit Recht in die Zeit von spätestens 750 gesetzt wird, weist nun eine große geistig-religiöse Entwicklung über J^1 hin auf.

Der Gesichtskreis ist weiter, die religiöse Empfindung vertieft, das Heidnische im übernommenen Stoff stärker beseitigt. Nicht der kleine Stamm Qajin, der sich in historischen Zeiten doch nur noch als Anhängsel von Israel erhielt, ist die Urzelle der Menschheit. Nicht von einer Oase der Wüste stammt diese her. Vielmehr auf dem höchsten Berge der Welt, der nach J^2 in Armenien zu suchen, war der Gottheit Sitz. Von dort aus, so doch wohl die Meinung, zieht die Menschheit allmählich weiter südlich, um in dem Zweistromgebiet von der Flut überrascht zu werden. Die Aufnahme der Fluterzählung, die Erhebung des Noa zum Helden der Flut gibt der Urgeschichte einen ganz anderen Charakter.

Jetzt wird Noa, der Vater der syrisch-palästinensischen Völker bei J^1, zum zweiten Vater der Gesamtmenschheit, seine drei Söhne zu Vätern der drei Hauptgruppen der Menschheitsvölker. Aus diesen, die ihren Ausgangspunkt von dem Zweistromland nehmen, wird auch Israel in seinen Patriarchen abgezweigt, um durch göttliche Erziehung zu einem Volke

heranzuwachsen, das der Welt zum Segen gereichen soll. Viel stärker wie bei J [2] wird die göttliche Vorsehung herausgehoben, die über Israels Geschichte waltet, viel mehr der Glaube, das Vertrauen betont, das Gott verlangt. Weil Noa dem wunderlichen Befehl, auf dem Trocknen einen seltsamen Schiffskasten zu bauen, nachkam, ward er würdig der Rettung erfunden, verdiente er es, der Vater der neuen Menschheit zu werden; denn er war ṣadiq, d. h. gerecht vor Jahwe. Abraham muß blindlings folgen, muß sein Vaterhaus, sein Land, seine Sippe verlassen und ins Ungewisse hinausziehen, weil Jahwe es also will (Gen 12, 1 ff.). Er folgt und zeigt dadurch, daß Jahwe aus ihm sich das Volk bilden kann, das er aus der Gesamtmenschheit zu seinem „Eigentum" erwählen mag. Aber mit diesem einen Schritt Abrahams ist's noch nicht getan. Eine durch sein Leben hin dauernde Erziehung zum Glauben und zum Vertrauen ist nötig. Und das lohnt bei Abraham. Die Verheißung Kanaans für seine Nachkommen könnte ihm wie ein Hohn klingen; er möchte, da er keine Aussicht mehr auf Leibeserben hat, das göttliche Wort einem seiner Sklaven zuwenden. Aber er beugt sich vor dem göttlichen Willen, der das verwirft; glaubt und vertraut trotz allem. „Das rechnet ihm Jahwe zur Gerechtigkeit" (Gen 15). Und als die Hoffnung, daß ein Sohn seiner Magd der Erbe werden möge, fehlschlug (Gen 16), ließ er auch da sein Vertrauen nicht fahren. So wird er endlich noch gegen alle Erwartung von Sarah mit einem Sohn beschenkt, der nun wirklich ein Kind des Glaubens ist. — Wie bei Abraham, bei Isaak, bei Jakob, so ist auch bei Israels Geschichte in der Wüste der Gesichtspunkt maßgebend, daß Jahwe, der Herr der Welt, sich dies Volk gebildet und erzogen hat, damit es in gläubigem Vertrauen und kindlicher Hingabe ihm dienen möge. Die so starke und einseitige Betonung der göttlichen Wirksamkeit hat zu einer gewissen Entleerung der einzelnen Persönlichkeiten gegenüber der Darstellung in J [1] geführt, hat die Wundertaten des Moses durch unmittelbares Eingreifen Jahwes ersetzt. Überhaupt ist die Majestät Jahwes viel stärker hervorgehoben. Bei J [1] bezwingt Jakob den Gott von Penuel, bei J [2] besänftigt er seinen zürnenden Bruder. Bei jenem können 70 Älteste nebst Mose auf dem Sinai bei Jahwe weilen, bei diesem darf außer Mose keine andere Kreatur die Herrlichkeit Jahwes schauen. Der geistliche Ton, wie er z. B. in der Erzählung des J [2] von Isaaks Heirat besonders klar hervortritt, ist für ihn bezeichnend. Und wenn in dieser Geschichte nach J [1] die Verwandten über Rebeqqa verfügen, während J [2] durchaus die Entscheidung in des Mädchens Hand legt, so sehen wir auch hier einen Fortschritt. Die Tochter wird nicht mehr als ein Besitzstück, sondern als eigene Persönlichkeit mit eigener Willensentscheidung behandelt und gewertet (doch s. u. S. 177 ff.). Trotzdem vermag auch J [2] das Heidnische seiner Vorlagen nicht ganz zu verwischen. Es mutet doch wunderlich an, daß derselbe Grund (völlige Verderbtheit der Menschen) für den Entschluß, die Flut zu senden (Gen 6, 5 ff.) wie sie nie mehr hereinbrechen zu lassen (Gen 8, 21 ff.), gegeben wird. In der babylonischen Vorlage sind es verschiedene Götter, die Flut und Rettung bewirken. Und dem Sender der Flut wird dort ausdrücklich „Unbesonnenheit" vorgeworfen. Der eine

Gott Israels bewirkt beides, daher nun auch der Schein einer gewissen Unüberlegtheit. Auch daß Jahwe durch „den guten Geruch" des Noaopfers zur Milde bestimmt wird, fällt auf. Das geht auf die babylonische Grundlage zurück, nach der die Götter sich gleich Fliegen über dem Opfer des Flutheros sammelten. Doch konnte J^2 das übernehmen, weil er zu Opfer und Kult noch so stand wie die Volksreligion und sie nicht so ablehnte wie die großen Propheten. Ein Bundesopfer ist's, das Jahwe und Abram zu einem Bunde zusammenschließt (Gen 15), eine heilige Opferstätte liegt in Beerlachaj Ro'i (Gen 16). Ein heiliger Baum zu Beerscheba' ist durch Abraham Jahwe geweiht, und in Betel erscheint Jahwe in der Nacht dem Jakob und verheißt ihm den Besitz des Landes. So gilt auch J^2 Betel als eine den Israeliten heilige Offenbarungs- und Opferstätte, an der die Kinder Jakobs göttliche Traumorakel suchen und finden mögen. Es ist das Geheimnis dieses genialen Schriftstellers, daß wir diese „Erdenreste" kaum „peinlich empfinden". Versteht er es doch, durch seine wundervolle Darstellungsgabe, durch seine tief religiöse Ader die Leser immer wieder zu fesseln und fortzureißen. Der Glanz, der über Israels Urgeschichte liegt und stets liegen wird, die religiösen Gedanken, die uns in ihr erfreuen — all das ist zum großen Teil Werk und Verdienst des zweiten Jahwisten. Man hat ihn mit Recht den größesten historischen Schriftsteller des AT.s genannt (Smend). Wie hell erstrahlt seine dichterische Begabung in der Erzählung von Hagars Flucht (Gen 16), von der Werbung um Rebeqqa (Gen 28), von Jakobs Betrug und seiner Versöhnung mit Esau und vor allem in seinem Anteil an der Bileamgeschichte (Num 22—24)! In seinen Erzählungen weiß er durch den kunstvoll spannenden Aufbau die größte dramatische Wirkung zu erzielen. Er ist ein Meister des Dialogs und versteht seine Personen so zu gestalten, daß sie geradezu typischen Charakters sind. Sein Stil ist durchaus eigenartig, seine Diktion einfach und edel. Er hat ein im Gesamtaufbau wie in der Einzelausführung großartiges Werk geschaffen. (Siehe Genaueres bei Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels Kap. 8, wo die Art der Jahwistischen Schriften im Gegensatz zum PC in unübertrefflicher Weise herausgearbeitet ist; ebenso Smend die Erzählung des Hexateuch, S. 346 ff., vgl. ferner Dillmann a. a. O. im Schlußband [Num — Josua]. Zu Einzelnem auch Gunkels Kommentar zur Gen.)

Es kann wohl sein, daß auch diese Schrift, die Mirjam und Aaron beiseite schiebt, den Josua nicht neben, sondern als Führer des Eroberungsfeldzuges zeitlich nach Mose stellt und so mit bewußter Absicht die Einzigartigkeit des Moses hervorhebt, aus dem Kreise der Nachkommen des Mose und Ebjathar stammt und für diese und ihre Ansprüche gegen das Priestertum der „Aaroniden" in Jerusalem Front machen will, wie Smend annimmt.

Wichtiger ist eine andere Frage: haben die zwei jahwistischen Schriften mit Richt 1, mit der Geschichte der Eroberung ihr Ende erreicht, oder haben sie den Faden weiter fortgeführt? Möglich wäre ja jenes geradeso wie bei dem späteren Priesterkodex. Wahrscheinlich ist es aber wie für

diesen nicht. Für PC war die Verteilung Kanaans der gegebene Abschluß. Er will doch nur zeigen, wie die in der jüdischen Gemeinde geltenden Rechte zu der mosaischen Zeit festgestellt worden sind. Anders jene Schriften. Die den Vätern gegebenen Verheißungen laufen nicht bloß auf die Eroberung, sondern auf den dauernden, unbestrittenen Besitz des gelobten Landes hinaus und auf die Herrschaft über die Völker daselbst mit Einschluß von Edom (Gen 27, 27. 29) und Moab (Num 24, 11 ff.). So ist auch anzunehmen, daß sie die Geschichte ihres Volkes und seiner Führung durch Jahwe bis in die Richterzeit und die Regierung der ersten drei Könige, ja bis in die Tage verfolgt haben, in denen die syrische Gefahr endgültig abgeschlagen, die assyrische Not noch nicht ersichtlich war; das heißt also bis in die Zeit von 800 (J^1) und 750 etwa (J^2). Damals fühlte sich Israel sicher in dem Lande, das Jahwe, sein Gott, den Vätern zugesagt und ihm nun gegeben hatte. Da war erfüllt, was Jahwe einst versprach. Und erst mit diesem vollen Nachweis erreichten die Schriften ihren Zweck, nämlich das Volk der Gegenwart zum Vertrauen in Jahwes Führung, zur Treue gegen ihn in Wort, Kult und Wandel zu ermahnen. Es ist darum wohl zu verstehen, wenn die Forschung über das Buch Josua hinaus nach diesen Quellen gesucht und auch Zeichen, die auf sie in Richt – I Kön. hinweisen, gefunden hat. Doch darf man sich nicht wundern, wenn hier der Nachweis schwieriger, das Ergebnis umstrittener ist. Denn je näher die Zeit der Gegenwart lag, desto mehr werden die Jahwisten sich schriftlicher Vorlagen und Quellen bedient, ja diese zum Teil – nach der literarischen Gepflogenheit jener Zeit – übernommen haben. So fanden Erzählungen über Gideon, Sissera, Jephtah, über Saul und David u. a. m. Aufnahme und wurden mehr oder weniger verarbeitet. Eine Schrift wie II Sam 9–20, I Kön 2 wurde nach einigem Schwanken ziemlich unverkürzt und unversehrt beibehalten. Die „Schreiber" des Königs David (II Sam 8, 16. 20, 25) und Salomos (I Kön 4, 3), sowie der „in Erinnerung Bringende" (ebenda) weisen doch nicht bloß auf Leiter der königlichen Korrespondenz, auf Verfasser königlicher Verordnungen hin. Man darf wohl annehmen, daß offizielle Archive angelegt und überwacht, daß von Königs wegen Geschichte berichtet ward. Es ist nicht nötig, sich das nur in Form trockener Annalen zu denken. Auch die Priesterschaft des Tempels wird über Ereignisse des Tempels Buch geführt haben (vgl. II Kön 11). Mancherlei aus den königlichen und priesterlichen Mitteilungen sowie aus anderen umlaufenden Erzählungen mag nun Eingang und Verarbeitung gefunden haben. So dürfte die Frage nach unseren Quellen auch für die Zeit von Salomo bis nach dem Sturze des Hauses Omri durchaus berechtigt sein. – Es ist ein großartiger Versuch, in einer Art Geschichtsphilosophie das Leben und Erleben Israels seit den Anfängen bis zur eigenen Gegenwart durchzuführen, wie ihn zuerst J^1 und nach ihm in vollkommenerer Weise J^2 unternahm. Das konnten sie aber nur, wenn ihnen Jahwe – und das ist der große Fortschritt – der die Geschichte nach seinem Plan und Willen wirkende und bildende, d. h. nicht mehr reiner Natur-Gott war.

2. Die Propheten. Gedanken und Empfindungen, wie sie uns in diesen Schriften, wie sie uns in der Eliasage entgegentreten, machen die Wirksamkeit der großen Propheten, die seit 750 auftreten und das Geschick Israels und Judas bis zum Untergang der Staaten begleiten, einigermaßen verständlich. Denn neben dem Kultus, an dem noch immer festgehalten wird, tritt doch die persönliche Hingabe an die Gottheit, die von ihr gewünschte göttliche Handlungsweise immer mehr als bedeutsam hervor. Daß die Moral als eine Sache der Nation dem Nationalgott unterstellt wird, führt dazu, daß das Bild von Jahwe in steigendem Maße von den heidnischen Zügen befreit und ins Sittliche gemalt wird. Ist Jahwe der Herr der sittlichen Weltordnung, so wird und kann sein Handeln auch nur nach sittlichen Gesichtspunkten beurteilt werden, so wird auch sein Verhältnis zu Israel immer mehr nur als ein bedingtes aufgefaßt werden. Er kann nur der Gott eines Volkes sein und bleiben, das in seinen Wegen wandelt. So wird das Naturverhältnis zwischen Jahwe und Israel, wonach Jahwe und sein Volk auf Gedeih und Verderb von Natur aneinandergewachsen sind und Jahwe gewissermaßen Geist und Seele des Körpers Israel ist, die ohne diesen Körper ebenso wenig zu denken ist, wie dieser ohne sie, zwar nicht gänzlich beseitigt: auch bei den Propheten bleibt ein empfindlicher Erdenrest der nationalen Beschränktheit. Aber es wird doch so gelockert, daß zur gegebenen Stunde eine völlige Entnationalisierung, eine Entschränkung der Religion möglich wird. Diese Erwägungen erschließen uns etwas das Geheimnis, das uns in den Propheten entgegentritt – ganz werden wir es nie entschleiern. Denn wie alles Leben, so spottet auch das religiöse einer restlosen Erklärung. Doch kann behauptet werden, daß man seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ein richtigeres Verständnis für ihre Persönlichkeiten und ihr Wirken gewonnen hat.

Das ist nicht zu verwundern. Denn solange man die Masse der Gesetze als vorprophetisch, ja gar der Hauptsache nach als mosaisch ansah, konnte man den Propheten nicht gerecht werden. Brachten sie doch gegenüber den schon im Pentateuch niedergelegten religiösen Erkenntnissen kaum etwas Neues. So waren sie schließlich nur Bußprediger, die Israel wegen der Verletzung der ihm bekannten, schriftlich vorliegenden göttlichen Gebote warnten und im Falle fortdauernder Widersetzlichkeit mit Untergang bedrohten. Allein in den „messianischen Weissagungen" schienen sie etwas Neues zu bringen. Darum galten sie vornehmlich als Weissager des Messias, d. h. nach der kirchlichen Auffassung des Jesus von Nazareth. Das ward anders, als man erkannte, daß die Folge: G e s e t z und P r o p h e t e n u m z u k e h r e n, das „Gesetz" also nicht an den Anfang, sondern an den Schluß der israelitischen Religionsgeschichte zu stellen sei. Danach kann man wohl die Propheten ohne das Gesetz, das Gesetz aber nicht ohne die Propheten verstehen, deren Lehren und Worte es (vgl. das Deuteronomium) gesetzlich festlegen will. Kein Wunder drum, daß erst der Forscher, der mit durchschlagender Kraft die nachprophetische Entstehung des Gesetzes nachwies, daß erst W e l l h a u s e n auch die Propheten in ihrer Eigenart erfaßte

und darstellte. Es ist da vor allem auf seine geradezu klassischen Prophetenbilder in seiner israelitischen und jüdischen Geschichte zu verweisen. Neben ihm ist Bernhard Duhm zu nennen. Schon in seiner „Theologie der Propheten" (1875), dann in seinen Kommentaren zu Jesaja ([3] 1914) und Jeremia (1901), und endlich in seinem zusammenfassenden, für gebildete Laien geschriebenen Werke „Israels Propheten" (in den Lebensfragen von H. Weinel, Tübingen 1916) hat er seine Erkenntnisse vorgelegt. Seine auf einer langen Lebensarbeit beruhende, in innigster Versenkung und Einfühlung erworbene Erfassung des Prophetischen und seiner Art hat uns vielfach erst den Schlüssel zu vielen prophetischen Reden und Schauungen gegeben. Daneben ist aus neuerer Zeit noch die eingehende Studie von Hölscher (Die Propheten von Israel, 1914) und die geschickte Darstellung von Gunkel (Die Propheten 1917) zu erwähnen.

Wer die Propheten verstehen will, muß eine Reihe von Vorurteilen und hergebrachten Anschauungen fallen lassen. Diese Männer waren zunächst keine Prediger und Lehrer. Sie teilen göttliche Orakel mit. Und wie die alten Orakelspender fassen sie diese Worte in dichterische Form, geben sie in gehobener Sprache. Denn auch die Dichter sind „Propheten", sind ihres Gottes voll (vgl. die „Prophetinnen" Mirjam und Debora). Nur daß der Propheten dichterisches Wort Weissagungswort ist. Es liegt in der Natur des Orakels, daß es oft in eine Art Helldunkel gehüllt ist, daß also die Propheten selbst wie ihre Hörer sich oft zuerst nicht über die Bedeutung und Tragweite des göttlichen Willens ganz klar sind. Ebenso ist der göttliche Spruch seiner Natur nach knapp und kurz, nicht in einer langen ausführlichen Rede gefaßt. Die „Gottesmänner" empfangen die Orakel in einer Art Ekstase, die oft durch künstliche Mittel, wie Tanz und Musik herbeigeführt wird. Da schließt sich dann wohl das leibliche Auge, das leibliche Ohr, dafür öffnet sich der Blick, das Gehör des Geistes für überirdische, göttliche Dinge (vgl. Num 24, 4). Wir haben es mit Vision und Audition zu tun. In der Vision schaut der Seher merkwürdige, geheimnisvolle Dinge, die wie bei Träumen erst der Deutung bedürfen (vgl. die „Nachtgesichte" des Sacharja). Er kann aber dabei auch göttliche Worte vernehmen, durch die das vorgeführte Bild in seiner Bedeutung klar wird. So z. B. I Kön 22 in der Vision des Micha b. Jimla (s. o. S. 118 f.). Daneben steht die reine Audition, wo es sich nur um Mitteilung des göttlichen Wortes ohne eine Vision handelt.

Das Gesagte gilt wie von den Gottesmännern aller Völker so von den alten israelitischen Propheten. Auch Micha ben Jimla spricht seinen Gegnern göttliches Orakel nicht ab, nur daß sie diesem Orakel auf Grund göttlichen Beschlusses durch den in ihnen wirkenden, von Gott gesandten Lügengeist eine falsche Deutung geben, und auch Micha aus Moreschet, der jüngere Zeitgenosse des Jesaja, setzt trotz seines Kampfes gegen die feilen Heilspropheten voraus, daß auch ihnen „göttliche Antwort" zuteil wird (Micha 3, 7). Die Bileamerzählung endlich läßt einen „heidnischen" Propheten, ganz in der Weise der Propheten Israels von Jahwe ergriffen, Jahwes Willen erfahren und verkünden. Es mag den Israeliten bekannt

gewesen sein, daß die gleiche Ekstase, die gleiche „Gottbesessenheit" bei fremden Völkern vorkam, wie denn der Ägypter Wen-Amon (um 1100) von einer solchen bei den Kanaanäern berichtet (s. Greßmann, Altorient. Texte I S. 226) und der König Mescha' ganz in der Weise der israelitischen Schriftsteller von einem Orakel seines Gottes Kemosch spricht (ebenda S. 173 f.). In der Tat ist der israelitische Prophetismus kanaanäischer Wurzel und unterscheidet sich ursprünglich von dem anderer Völker nur dadurch, daß die israelitischen Seher Jahwes, die moabitischen Kemoschs, die tyrischen Baals Orakel vermittelten. Erst dadurch, daß der Jahwe Israels von einigen dieser Gottesmänner als ein seiner Art nach anderer, als einzigartiger Gott empfunden ward, geht innerhalb des israelitischen Prophetentums ein Wandel vor sich, kommen wir hier zu einer einzigartigen Erscheinung. Jetzt scheiden sich die Geister. Ein Teil hält an dem alten Jahwe, hält denn auch an der alten kanaanäischen, moabitischen usw. Weise fest. Weil Jahwe Israels Gott, dies sein Volk ist, muß nach ihnen Jahwe stets auf Israels Seite stehen. Natürlich waren Männer, die, von dieser Voraussetzung ausgehend, weissagten, recht beliebt. Sie kündeten, was man gerne hörte. So ließ man ihnen denn auch manches Stück Gold und Silber, manch einen guten Bissen des Opferbratens zukommen. Gewiß sind auch unter ihnen redliche und in ihrer Art aufrichtig fromme Leute gewesen, die da meinten, von Jahwe selbst ihre Heilsorakel empfangen zu haben, und den felsenfesten Glauben an die stets bereite Hilfe des Nationalgottes für den tragenden Grund der Religion hielten. Aber die Gefahr des Schwindelns lag nahe genug, und viele sind ihr erlegen. Sie haben um Geld und Gut, um Ehre und Vorteil orakelt, was die Auftraggeber wollten; haben göttliche Träume und Gesichter vorgespiegelt, die sie nie empfingen. „Wenn einer käme, Wind und Lüge vormachte, von Wein und Gesöff prophezeite, das wäre der Prophet dieses Volkes", „die Propheten wahrsagen für Geld und dabei verlassen sie sich auf Jahwe und sagen: Jahwe ist in unserer Mitte, es kann kein Unglück über uns kommen", so zeichnet Micha sie (2, 10; 3, 11) und ähnlich Jeremia (23), wie auch Ezechiel (13, 17 ff., vgl. Amos 7, 12).

Ihnen stehen gegenüber die „Unheilspropheten". Der Jahwe, der sie ergreift, ist — ihnen selbst unbewußt — ein anderer Gott. Er durchwirkt und durchwaltet die Geschichte Israels, ja, der Welt nach neuen, nach sittlichen Maßstäben und tritt erbarmungslos zu Boden, was seinem sittlichen Wesen und Wollen zuwider ist. Und was er also tut und will, macht er seinen Vertrauten kund (Amos 2, 1 ff.). Wenn es ruhig und still in der Welt ist, schweigen sie, denn Jahwes Walten ist nicht ersichtlich; aber wenn ein Wetter sich zusammenbraut, sind sie die Sturmvögel, die es anmelden; und wenn seine Peitsche danieder fährt, wissen sie den Grund seines Zornes, weil sie in sein Wesen und das Unwesen seines Volkes eingeweiht sind. Erst jetzt und durch sie entwickelt sich in vollem Sinne das, was wir unter israelitischer Religion verstehen, nicht etwa weil sie eine neue Lehre vortragen und planmäßig ausarbeiten. Denn sie sind keine Theo-

logen, sondern Männer der Tat. Ihr Gott ergriff und überwältigte sie. Ihr Wort ist sein Wort. Sie sind nichts als seine blinden Werkzeuge. Und diesen Gott fanden sie doch in Israel: sie sind sich wie andere religiöse Reformer, z. B. Luther in seinen Anfängen, gar nicht bewußt, etwas Neues zu bringen, haben es ja auch zunächst nicht getan. Nur die Ausschließlichkeit, mit der sie Züge, die schon in der bisherigen Religion zu finden waren, zur alleinigen Geltung brachten, war das Neue. Aber allerdings ergibt sich ja dann aus der Anwendung ihres religiösen Empfindens auf die Umwelt eine neue Weise des Denkens und Beurteilens, ergibt sich auch eine neue Lehre. Und so wird ihnen denn klar, daß sie im Gegensatz zu den „falschen" Propheten erfüllt sind von „Kraft, Recht und Stärke" (Micha 3, 8). Das mußte zur Würdigung der Männer wie Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia vorausgeschickt werden.

Amos. (Über die ziemlich große Literatur kann man die Einleitungen ins AT und die Kommentare zu den kleinen Propheten vergleichen, s. z. B. Nowack 1903, über den Text Meinhold-Lietzmann in den kleinen Lietzmannschen Heften 1900 und Duhm ZAW 1911. Zu den metrischen Versuchen s. Löhr: Untersuchungen zum Buche Amos, Gießen 1901; Baumann, Der Aufbau der Amosreden, Gießen 1903, und Sievers (Amos, metrisch bearbeitet 1907 Abh. Sächs. Ak. W. 23, 3).

Das Bild des Amos steht ziemlich umrissen und klar vor unseren Augen, so sehr über das Einzelne bei ihm bis in die neueste Zeit hinein lebhaft verhandelt wird, wie der Aufsatz von Peiser in der ZAW 1916, die Schrift von Köhler, Amos, Zürich 1917, und Martis Antwort darauf in der Baudissin-Festschrift 1918 S. 323 ff zeigen.

Amos war ein Judäer. Er stammte aus Theqoa', einem Dorf südöstlich von Bethlehem (1, 1). Es ist schon Steppengebiet, das von hier sich zum Toten Meer hinzieht, in dem der Ort lag. So hat denn Amos auch den Beruf dieser Triftenbewohner: er ist Hirt. Die Natur des Landes nötigte den Hirten zum Herumziehen nach diesen und jenen Futterplätzen. Daneben führt die Bemerkung, daß Amos sich auch durch das Ritzen der Sykomorenfrucht, der man vor der Reife durch Einschnitte einen Teil ihres herben Saftes nehmen mußte, um sie genießbar zu machen, seinen Lebensunterhalt sicherte (7, 14 f.), auf ein Wanderleben. Denn in Thekoa wächst die Sykomore nicht. Um sie zu finden, muß man von dort weiter östlich zum Toten Meere oder westlich zur 'Schefela', d. h. zu der vom judäischen Gebirge zur philistäischen Küste sich hinführenden Niederung wandern (I Kön 10, 27). Wir werden uns den Propheten danach wohl (trotz Schmidt, Amos 1917) als einen Mann der niederen, ärmeren Klasse denken müssen. Deshalb darf man ihn aber nicht „ungebildet" schelten. Wie noch heutzutage der Schäfer vielfach als der Wissende unter den Landarbeitern gilt; wie er Zeit und Muße hat, Wind und Wetter zu beobachten, der Natur zu lauschen, eigenen Gedanken nachzuhängen, so auch damals! Auch Mose war ein Hirt, als Jahwe sich ihm offenbarte (Ex 3). Das Hin- und Herziehen des Amos erweiterte seinen Gesichtskreis, er sah und hörte manches über das hinaus, was dem im Dorf Seßhaften verborgen blieb. Dazu muß er aber

von Haus lebhaften, bildungsfähigen Geistes, der Kunst des Schreibens und Lesens fähig gewesen sein. Seine Reden, vor allem seine Schauungen wird er zumeist selbst zu Papier gebracht haben, und was er von den Beziehungen der Nachbarvölker (Aram, Ammon, Moab; Kap. 1—2) und ihrer Geschichte weiß (9, 7), was er von Sodom und Gomorrha annimmt (4, 11), dürfte kaum bloß auf mündliche Mitteilung zurückgehen. Dabei war Amos ein Redner von großer Begabung. Die Form, in der er die Worte 1, 2ff. bietet, die Reden 4, 5ff., die kraftvollen Wortspiele 5, 5 führen schon über einen einfachen Naturredner weit hinaus. Hier liegt doch eine bewußte Kunst vor. Dazu kam nun aber ein Höheres. Amos war von einem starken sittlichen Empfinden. Schwelgerei und Üppigkeit, Unzucht und Schamlosigkeit, Wucher und Bedrückung der Armen — wo er das sah, empörte sich seine Seele. Die ernste und düstere Seite der Jahwe-Religion, die allmählich der fröhlichen und heiteren Art kanaanäischer Gottesfeiern gewichen war, trat seinem aufmerksamen Blick in der Erscheinung der Naziräer entgegen. Er ward nicht einer der Ihren, aber er entrüstete sich doch darüber, daß die leichtsinnige Masse sie zum Bruch ihres Gelöbnisses zwang. Und wenn gottgesandte Männer, Nabier, etwas Unangenehmes kündeten, band man ihnen zu seinem Entsetzen den Mund zu: ein Zeichen unerhörten Frevelmutes. Denn diese Männer waren von Jahwe berufen und kündeten Unheil (man denke an Micha ben Jimla, an Elias). Darum eben wollte man sie nicht hören (2, 11ff.).

Wenn sie nun doch auftreten, trotzdem sie sich selbst Schaden und Verfolgung dadurch zuziehen, so muß sie ein innerer Zwang treiben. „Jahwe redet, wer sollte da nicht weissagen" (3, 8)! So unterliegt auch Amos einem inneren Muß. Und dieser Drang, der ihn von seiner Herde fort in das Nordreich trieb, kam von Jahwe. Er nahm ihn von der Herde fort und sagte: „Auf, weissage gegen mein Volk Israel" (7, 15). Und fürwahr, Jahwe ersah sich in ihm ein besonders auserwähltes Rüstzeug. Hatten seine Vorgänger neben den sittlichen Forderungen noch an kultischen Leistungen und Gesetzen festgehalten, so geht Amos einen Schritt weiter. An Opfer und Feiern läßt es Israel ja nicht fehlen. Dem Baal hat es äußerlich den Abschied gegeben. Und doch wittert Amos Unheil: ein Gesicht kam ihm. Heuschreckenheere ziehen herauf, um schwere Not über Israel zu bringen. Amos' Fürbitte hält die Ausführung von Jahwes Gerichtsbeschluß zurück. Verzehrende Glut verbrennt die ganze Frucht des Landes und droht Hungersnot und Tod zu bringen. Noch einmal beschwichtigt des Propheten Bitte Jahwes Zorn. Es stünde doch dem Riesen nicht an, brächte auch wenig Ehre, den Zwerg — so Jahwe Israel — zu vernichten. Im dritten Gesicht aber, in dem er einen Mann mit dem Lotblei auf der Mauer schaut, wird ihm klar, der Fall der Mauer Israel, die Jahwe mit dem Lotblei als schief und zum Einsturz geneigt erkennt, muß kommen; das Obst im Korbe, das Amos im vierten Gesicht erblickt, weist auf die Ernte am Ende des Jahres, auf die Ernte Jahwes hin, der Israel ein Ende setzen will, ein Ende mit Schrecken, und zwar, wie Amos es aussagt, durch das Schwert (7, 1ff.; 8, 1—3).

Man hat hier — vielleicht mit Recht — an das assyrische Schwert gedacht und hat dann — mit Unrecht — gemeint, das Auftreten des Assyrers habe Amos zum Propheten gemacht, ja wohl gar, in arger Verkennung der Sache, die Propheten für Agenten der assyrischen Großmacht gehalten. Vielmehr umgekehrt: Amos wittert die Entladung eines göttlichen Zornes. Auf welche Weise das geschehen wird, ob durch Heuschreckenplage, ob durch Dürre, ob schließlich durch das Schwert, tut nicht viel zur Sache. Allem voran steht die Gewißheit der göttlichen Heimsuchung. Schon die Verkündigung derselben ohne irgendeine Begründung (z. B. 5, 1—3) mußte Befremden, ja Entrüstung wecken. Wo war denn unter der glücklichen Regierung Jerobeams eine Wolke am Himmel? Siegreich im Felde, erfolgreich in der Regierung des Innern stand der große König da. Und nun schreit es ein aus Judäa hergelaufener Nabier an des Königs Heiligtum zu Bethel bei feierlichem Opfermahl hinaus in die Menge: „Jerobeam fällt durch Schwert und Israel wird verbannt aus seinem Lande" (7, 11). Sollte Jahwe das wirklich gesagt haben? Die Jahwepropheten des Königs redeten doch anders. Sie kündeten den „Tag Jahwes" an als einen Tag der Freude und des Jubels, an dem der Israel gütige und freundlich gesinnte Gott des Volkes Feinde gänzlich vernichten, Ehre und Beute die Fülle schenken wird. Kein Wunder, daß man jubelt, singt und trinkt und sich über den „Fall von Joseph", den Amos so klar sieht, nicht weiter kränkt (6, 7). Und nun Amos! Ja, sagt er und nimmt den Heilspropheten das Wort aus dem Munde, ihr habt ganz recht. Es ist wahr, der Tag Jahwes steht vor der Tür, aber er bringt Finsternis über euch und nicht Licht (5, 18). Schon das ist schlimm, schlimmer noch die Begründung eines solchen furchtbaren Wortes: gerade weil Israel Jahwes Volk ist, wird es Jahwes Rute verspüren (3, 1). Wie kam Amos zu einem so unerhörten Urteil? Hatten auch tiefere Geister bisher noch kultische und sittliche Forderungen im Namen Jahwes aufgestellt (Eliasage I Kön 19, 10), so erkannte er, wohin das führte. Man betonte die kultischen Dinge, leistete da alles, ja noch mehr, als gefordert ward, und glaubte sich so von den sittlichen Forderungen befreit. Und die glückliche Lage Israels unter Jerobeam II. zeigte ja, daß Jahwe mit diesem Verhalten seines Volkes zufrieden war. Er hatte sich in Jerobeams Siegen zu ihm und zu Israel bekannt. Demgegenüber braust Amos auf. Es gibt für ihn kein Sowohl-als-auch, sondern nur ein Entweder-oder. Entweder Kultus oder sittliches Handeln, Gottesfeiern oder Gerechtigkeit. Kein Zweifel für ihn, was seines Gottes Meinung ist. Jahwe läßt sich nicht durch Gaben und Opfer bestechen wie die feilen Richter in Israel.

Wem viel gegeben ist, von dem wird viel verlangt. Israel hatte vor allen Völkern seine Kenntnis Jahwes, seinen durch eine reiche Segensgeschichte ausgezeichneten Bund mit ihm voraus. Um so schwerer die Schuld, wenn es dauernd gegen den Willen seines Gottes verstieß. Um so mehr wird es vor allen Völkern wie vorher durch die Gnade, so jetzt durch die Verwerfung ausgezeichnet werden. Es liegt nun nicht so, daß Amos das Unheil kündet, weil er Israels sittliche Verworfenheit kennt und sieht.

Vielmehr: das Gericht ist ihm durch göttlichen Orakelspruch gewiß. Den Grund zu diesem göttlichen Zorn findet er in Israels **Unsittlichkeit**. Natürlich sagt ihm sein eigenes Gewissen, was recht und unrecht, was sittlich und unsittlich ist. Aber diese Stimme des Gewissens ist Gottes Stimme. Wenn Israels sittliche Verfehlungen der Grund der Strafe sind, dann ist eben Jahwe der Herr der sittlichen Weltordnung, über deren Durchführung in der Welt und Israel er Sorge trägt. Und es ist wunderbar, wie Amos diese seine Auffassung von Jahwe, seinem Wesen und Walten nicht als etwas Neues empfindet und verkündet, sondern als ganz Israel bekannt voraussetzt. Mit der harten Einseitigkeit, wie sie großen Männern eigen zu sein pflegt, hebt er die hierauf hinauslaufenden Züge in dem alten Jahwebild hervor, sieht nicht oder übermalt die anderen. Diese einseitige Betonung von dem sittlichen Charakter Jahwes und seinem Wirken führt nun aber über die Schranken der Nationalreligion hinaus. Verwirft Jahwe Israel um seiner Sünde willen, so hört er auf, Israels Nationalgott zu sein. Die Wege von Gott und Volk trennen sich. Und so durchschneidet Amos als ein Mann rücksichtsloser Entschlossenheit und Tatkräftigkeit das Band, das diese beiden bisher umschloß. Der sonst so beliebte Ausdruck: „Jahwe der Gott Israels" begegnet bei ihm nirgends. Das ist kein Zufall. Dafür sagt er gern: Jahwe der Gott Zebaoth, Jahwe Zebaoth usf. (5, 14f. 27; 6, 8; 9, 5). Gewiß verbindet er damit einen bestimmten Sinn, eine bestimmte Absicht. Dieser Name mag ursprünglich Jahwe als dem Herrn auf dem Gottesberg in der Wüste eigen gewesen sein und ihn als den Gebieter des wilden, dort hausenden Dämonenheeres bezeichnet haben (vgl. I Kön 19, 10. 14). Als dann Jahwe mit dem von dort fortziehenden Volke wanderte, wanderte auch der Name mit. Wir treffen von nun an „Jahwe Zebaoth" in engster Verbindung mit seinem Wanderthron, der Bundeslade (I Sam 4, 6; II Sam 6, 2; Ps 24, 7ff.). Die Lade fand ihre Ruhestatt im Hauptheiligtum von Juda, im Tempel zu Jerusalem. Kein Wunder, daß wir den Namen „Jahwe Zebaoth" so häufig im Munde der judäischen Propheten Amos und Jesaja antreffen, während Hosea ihn niemals gebraucht. Aber dieser Name hat ihnen wie Jahwe selbst einen ganz anderen Inhalt, eine viel vollere Bedeutung erhalten. „Jahwe (Elohe) Zebaoth" ist ihnen der Herr aller Kräfte Himmels und der Erde, von dessen „Majestät die ganze Welt erfüllt ist" (Jes 6, 3). So empfindet denn Amos und spricht es durch Ersetzung des Nordisrael lieben Ausdrucks „Jahwe Israels", durch den dem Volke dort fremderen Namen „Jahwe Zebaoth" auch klar aus, daß ihm sein Gott oberhalb des Volkes steht, daß er der **Herr und Gott der Welt**, vor allem der sittlichen Welt ist. Für die Aufrechterhaltung der sittlichen Weltordnung, die eine einheitliche, alle Völker durch die „ungeschriebenen göttlichen Gesetze" bindende ist (Amos 1, 4ff.), erscheint die Herrschaft über die Kräfte der Natur und Menschenwelt als selbstverständlich. Das wird von Amos aber mehr vorausgesetzt als geradezu ausgesagt. Denn er war kein Theologe, sondern ein Prophet. – Es ist eine Persönlichkeit von großer moralischer Kraft, die uns in Amos entgegentritt. Ihm ist

Religion und Moral, Gott und das Sittengesetz eins. Und weil das eins ist, gilt ihm auch nur ein Gott — Jahwe – als Herr dieser einen Welt.

Bei dem Ernst und der Herbe des Mannes wäre es wohl möglich, daß ihn die Frage, was denn aus Jahwe werde, aus seiner Kenntnis, seiner Verehrung, der Verkündigung seines Namens und Wesens, wenn das Volk, das bisher allein im Besitz alles dessen war, zugrunde geht, nicht weiter beunruhigte. Das ist – sagt man – gerade das Grandiose in seiner Erscheinung, daß er sein Wort ohne Rücksicht auf solche Ideen, ohne schwächliche Vermittlung herausschleudert. Gelegentlich redet er ja wohl davon, daß bei sittlicher Umkehr ein Rest begnadigt werden könnte (5, 6. 14 f.). Aber selbst wenn diese Worte echt sind: ernstlich rechnen tut Amos mit einer solchen Umkehr nicht. Ihm ist der Sturz von ganz Ephraim feststehende, beschlossene Sache (9, 1 ff.). Anders aber scheint er doch zum Südreich zu stehen. „Israel" ist bei ihm nur der Norden. Zu Israel – nicht zu Juda – weiß er sich von Jahwe gesendet, das wird schonungslos hinweggefegt (siehe meine Studien zur israelitischen Religionsgeschichte I S. 48 ff.).

Ein Vernichtungswort gegen Juda besitzen wir von Amos nicht. Spätere vermißten das und schoben 2, 4 f. in seine Drohrede ein. Hat er aber Juda nicht bedroht, so war es eben nach seiner Meinung auch nicht bedroht. Also blieb Jerusalem und damit die Kenntnis von Jahwe und seiner Verehrung bestehen, wenn auch das Nordreich zerschlagen ward. Das wird wahr sein, mag man nun die Worte über eine Wiederaufrichtung der Hütte Davids (9, 8 – 12) ebenso für unecht halten wie die Schlußverse (13 – 15) die vom Wiederaufbau des zerstörten heiligen Landes handeln (siehe meine Studien zur israelitischen Religionsgeschichte I S. 53 ff.).

Hosea. Neben dem Judäer Amos steht der Ephraimit Hosea, sein Gegenbild und seine Ergänzung. Es gibt kaum zwei verschiedenere Naturen, als wie diese zwei Männer sie hatten. Verschieden schon ihre Herkunft und ihr Geschick. Amos, der judäische Hirt, tritt mit einem bestimmten Auftrag im Nordreich auf. Er führt ihn mit Leidenschaft und Strenge aus. Man merkt seiner Rede nicht an, daß sein Herz dabei blutet. Er ist kein Gefühlsmensch. Auch war es doch nicht sein Volk, dem er das Todesurteil sprach. Amos wird nach Erfüllung seiner Aufgabe in seinen Ort, zu seinem Beruf zurückgekehrt sein und mag dort in der Stille auch für Niederschrift seiner Visionen und Orakel Sorge getragen haben. Schüler und Gesinnungsgenossen werden sie bewahrt und auch um manches Stück, so z. B. um die Erzählung von dem Zusammenstoß des Propheten mit dem Oberpriester von Bethel, Amasja (7, 10 ff.), vermehrt haben. – Hosea war ein Kind von Nordisrael und muß sich das Vernichtungswort gegen sein liebes Volk abringen und abzwingen. Er ist Prophet von Beruf und hat die Geschichte und den Niedergang seines Volkes lange Zeit, von den letzten Jahren etwa des Jerobeam (1, 4) bis zu den schweren Wirren der Bürgerkriege, ja vielleicht bis zum Ende des Reiches mit seiner Teilnahme und seinem prophetischen Worte begleitet. Er mag im Gegensatz zu Amos mit dem Orden der rasenden Nabier in Beziehung gestanden haben: „Der Nabi

ist ein Narr, verrückt der Mann des Geistes", so rufen seine Gegner, da ihn die göttliche Raserei befiel (9, 7). Auch die Weise, wie er seine Ehe und sein Ehegeschick (1 – 3) in seine prophetische Tätigkeit verflicht, schmeckt noch etwas nach dem Nabiertum, ist anderseits aber auch kennzeichnend für Hosea und seine Art. Ob Amos verheiratet war, wissen wir nicht. Jedenfalls paßt es zu seiner männlichen Weise, daß Frauenliebe, Familienleben in seinen Reden überhaupt nicht erwähnt wird. „Was scheert mich Weib, was scheert mich Kind, ich trage weit besser Verlangen!" Diese Worte würden auch in seinen Mund passen! Anders Hosea. In ihm tritt uns eine weiche, weibliche Persönlichkeit entgegen. Er ist zwar nicht, wie manche meinen, durch seine Ehe und seine Eheirrnisse zum Propheten geworden – dadurch wird man nicht Prophet. Aber die Art seiner Predigt ist wesentlich dadurch bestimmt. Er hat von seinen Eheerfahrungen die Farbe, ja mehr noch die Gedanken für seine prophetische Tätigkeit hergenommen.

Ein üppiges Weib wird sein eigen. Er ist glücklich in ihrer Liebe, glücklich in seinem Familienleben. Sie schenkt ihm zwei Söhne und eine Tochter: er adelt diese mit Namen, die sie zu Trägern seines göttlichen Prophetenwortes macht. Da geschieht etwas Entsetzliches, über das er nicht so leicht hinwegkam. Er hat die Beweise in der Hand, daß seine Frau Ehebruch trieb, vielleicht schon seit lange, so daß er befürchten muß, daß seine so von ihm geehrten Kinder nicht seine Kinder sind. So groß seine Liebe, so groß sein Zorn, wie das bei so zart empfindenden Persönlichkeiten ja meist der Fall ist. Er jagt Frau und Kinder aus dem Haus. Sie mögen sehn, wie sie weiter zu Nahrung und Kleidung kommen. (Das steckt noch in den Versen 3 ff. des übel zertrümmerten 2. Kapitels.) Jahwe, der alles wirkt, hat doch auch dies gewollt und hat, da Hosea sein Prophet ist, ihm und seinem Volk durch diese Tatpredigt etwas sagen wollen. Und Hosea ist der Deuter dieser Tatpredigt. Sein Leben und prophetisches Wirken fließt ihm zusammen. Ist's nicht Jahwe geradeso gegangen wie ihm? Hat er nicht auch eine blühende Jungfrau (11, 1) zum Weibe genommen, um sie mit seiner Liebe zu beglücken, in ihrer Liebe selbst glücklich zu sein? Sie dankte ihm seine Güte schlecht genug. Schon in der Wüste fiel Israel von ihm ab und verehrte den Baal-Peʿor (9, 10), in Kanaan aber diente und dient es noch den Baalen des Landes, denen es Korn und Öl, Wein, Flachs und Wolle, Silber, Gold und Schmuck verdanken will (2, 7 ff.). Ascheren und Masseben, Gottesbilder und Ahnenmasken (Theraphe) verehrt es (3, 4) und gibt sich dazu hin, den heiligen Stier zu küssen, den seine Finger selbst gebildet (13, 2 ff.), befragt den heiligen Baum und den Orakelstab (4, 12) und läuft zu den Höhen und Berggipfeln, zu Gottesbäumen und heiligen Quellen, zu opfern und zu „huren;" denn so schließt nun Hosea – und er zuerst gebraucht dies Bild – das alles ist „Hurerei von Jahwe weg". Dies von seiner eigenen Ehe hergenommene Bild des Ehebündnisses zwischen Jahwe und Israel sagt dem Hosea auch, was die Religion eigentlich sei. Sie ist Liebe und Treue. Sie wurzelt in der wahren Gesinnung, der Hingebung des Herzens und äußert sich in der einer solchen Hingebung entsprechenden Tat. Diese Tat ist aber nicht in dem Blühen

des Jahwekultus zu sehen, wie Volk und Pfaffen, Priester und Nabier gewöhnlichen Schlages meinen (4, 4 ff.). Dagegen Hosea: „Liebe, nicht Schlachtopfer, Hingebung, nicht Brandopfer" will Jahwe (6, 6). – Wie kommt nun Hosea zu diesem harten Urteil über das „religiöse" Treiben seines Volkes? Er ist der Erste, der unseres Wissens den Bilderdienst bekämpft, der den Kult als solchen für Sünde, für Baalsdienst hält. An heiligen Orten, am heiligen Kult hält doch noch ein so großer Geist wie J^2, wie der Verfasser der Eliageschichte fest. Und auch Amos bekämpft das alles nicht wegen seiner etwa heidnischen Art, sondern weil es zu der Meinung verführt, als könne man durch solche Leistung Jahwe genugtun, sich von sittlichen Verpflichtungen ihm gegenüber loskaufen. Unser Prophet geht hierin und auch in anderem deutlich über seine Vorgänger hinaus. So war es doch nach der Sage Elias (I Kön 19, 16) oder Elisa (II Kön 9, 1 ff.), der in Jahwes Auftrag den Jehu zum Sturz der Omriden veranlaßte, was nach Hosea eine bisher noch ungesühnte Blutschuld in Jahwes Augen ist. Denn daß die an dem „Hause Jehu heimzusuchende Blutschuld" sich auf irgendeinen – uns unbekannten – Aufruhr in Jisreel beziehen soll (Caspari, Stud. u. Krit. 1916 S. 316 ff.), ist ganz und gar unwahrscheinlich. Wie kommt er nun zu dieser scharfen Abweisung der auch von den Besten seiner Vorgänger ganz oder halb geteilten Volksanschauung? Auch das Volk glaubte doch, Jahwe zu lieben und das in seiner Weise zu betätigen. Aber tatsächlich ists für Hosea ein anderer Gott, den sie verehren. Naturreligion und Geistesreligion stehen sich hier scharf gegenüber. Hosea tilgt alle Züge, die ihn an die Naturreligion gemahnen, mit entschlossener Hand aus dem Bilde seines Gottes. Und wer diesen seinen Gott liebt, muß andere Wege wandeln wie die Anhänger der Naturreligion. So fällt Altisraelitisches und Kanaanäisches, was in dem Kult sich zur israelitischen Volksreligion verbunden hatte, als heidnisch und Jahwe fremd dahin. Merkwürdig, wie auch dieser Reformer sich des Neuen, das er bringt, ebensowenig klar bewußt ist wie sein großer Vorgänger aus Juda. Israel hat nach ihm das rechte Wissen von Jahwe (6, 5; 8, 2. 11 ff.). Die Priester zumal sind im Besitz der rechten Lehre, nur verschmähen sie die (4, 6), weil sie vom Kult und von Strafen für Kultvergehen leben (4, 8). Um so größer doch die Sünde der Pfaffen wie die des Volkes. Hosea hat ja recht mit seinem Vorwurf. Die Gedanken, die er brachte, waren zum Teil nicht neu – wie bei Luther. Und doch war es eine neue Welt, in der er lebte. Die Ausschließlichkeit, mit der er die geistig-religiöse Seite in der israelitischen Gottesauffassung betont bis zu einer vollen Ausscheidung, war verblüffend. Er ist darin dem Amos gleich. Doch unterscheidet er sich von diesem also, daß er neben dem Propheten der Sittlichkeit der Prophet der Liebe ist, neben ihm steht, wie Johannes im NT neben Jakobus, Melanchthon neben Luther – auch darin an Johannes und Melanchthon erinnernd, daß bei der diesen eigenen Weichheit noch die Reflexion, das Kennen und Wissen von Gott, die Theologie bedeutsam hervortritt.

Der Text seiner Reden ist besonders schlecht erhalten. Das wird wohl damit zusammenhängen, daß die Worte des nordisraelitischen Mannes nach

Samariens Fall in judäische Hände wandern mußten, um uns erhalten zu bleiben. Dabei mag manche Textverletzung vorgekommen sein. Jedenfalls hat das Ganze eine judäische Überarbeitung erfahren. Ob dazu die Umwandlung des Ich-Berichtes in Kap. 1 (vgl. Kap. 3) in die dritte Person gehört (vgl. Budde, ZAW. 1906, 1 ff.) und die Bedrohung von Juda neben Ephraim (4, 15; 5, 5. 10; 5, 12 f. 14; 6, 11; 12, 1, vgl. Marti zu den Stellen und meine Studien zur israel. Religionsgeschichte S. 82 f.) dahin zu rechnen ist, mag dahinstehen: sicher gehören eine Reihe messianischer Ausblicke dieser späteren Redaktion an. So 2, 1 f. Auch wohl der Schluß von Kap. 2 und Kap. 14, 2 ff., sowie die Erwähnung von David in 3, 5. Dagegen schießt die Meinung, als ob Hosea wie Amos jegliche Zukunftshoffnung vermissen lasse, wohl über das Ziel hinaus. Er mag ja in seiner ersten Periode gemeint haben, wie er sein Weib für immer verstoßen habe, so werde auch Jahwe Israel endgültig aufgeben (Kap. 2). Als aber — ihn selbst vollkommen überraschend, so daß er darin einen bedeutungsvollen Wink seines Gottes erkennen mußte — die Nachricht von dem Elend und der Versklavung seiner verjagten Frau das Mitleid weckte, so daß er sie zurückkaufen und im Hause von jedem männlichen Verkehr absperren mußte, um sie so — das die Hoffnung — innerlich für sich zu gewinnen, da war ihm klar, daß zwar auch Jahwe sein Volk wohl in das assyrische Gefängnis einsperren, ihm damit jeden an das Land Kanaan gebundenen Kult der Baale und Götzen unmöglich machen werde, daß das aber nicht das letzte Wort seines Gottes mit Israel sei. Vielmehr will Jahwe auf diese Weise in Israel das Verlangen nach dem Geliebten seiner Jugend wieder erwecken. Und dann wird der Herstellung des inneren Verhältnisses auch die Wiederaufrichtung des Staates auf dem Fuße folgen. Das ist doch der Sinn von Kap. 3. Die Ansicht, als ob ganz Kap. 3 ein späteres Machwerk sei (Marti) oder als ob es sich hier um ein zweites, dem Propheten bisher ganz fremdes Weib handele (Seesemann, Israel u. Juda bei Amos u. Hosea, 1899; Duhm, ZAW., 1911 S. 20 u. a. a.) und als ob der ganze Vers 5 (nicht bloß die Worte „ihren König David" und „am Ende der Tage") zu streichen sei, scheint mir unhaltbar. Übrigens beweisen auch die schönen Worte 11, 8 f., daß Hosea, wenigstens in seiner späteren Zeit, für Ephraim an eine Zukunft glaubte.

Wenn er ausruft:

„Wie sollt' ich Dich, Ephraim, dahin geben,
Wie, Israel, dich fahren lassen?
Wie sollte ich dich behandeln gleich Adma,
Dir's machen wie Ṣebo'im?

Es dreht mein Herz sich mir im Leibe,
Mit eins entbrennt mein Erbarmen.
Nicht handle ich nach meiner Zornesglut,
Verderb' Ephraim nicht wieder.

Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch,
Bin heilig in deiner Mitte
Und komme nicht als Geier,
Nicht als ein brüllender Löwe."

so ist kaum anzunehmen, daß er mit diesen Worten einen Israel feindlichen Sinn verband (Marti, z. d. St., vgl. hierzu und auch zur Frage über die Ehe des Hosea meine Studien zur israel. Religionsgeschichte I S. 64 ff.).

Amos und Hosea waren auf dem Wege, die Religion von dem Volke und Lande in Kanaan zu lösen. Die Gefahr, die so durch das Kommen des Assyrers der Jahwereligion drohte, war damit im voraus abgewendet: Jahwe selbst war es ja, der den Feind als Zuchtrute für sein unsittliches, ungetreues Volk verwendete. Also war Assurs Sieg nicht auch ein Sieg über Jahwe. Er kam nicht, wie anderswo Götter, mit seinem Volk und Reiche zugleich ins Wanken. – Nordisrael hatte keinen Nutzen von der Trennung der Religion und Nation. Zu kurz war die Spanne von dem Auftreten des Propheten bis zum Fall von Samarien, als daß sich eine Gemeinde ihrer Gläubigen hätte bilden und durchsetzen und also durch diesen Glauben im fremden Völkermeer hätte bewahren können. Aber Jahwe, seine Religion blieb. Er schuf sich im Süden eine Schar derer, die durch den Glauben an ihn die Lebenskraft erhielt, alle Stürme zu überdauern und so auch einen Rest von Israel am Leben zu erhalten. Die Frist, die Juda noch gegeben ward, hat hier zustande gebracht, was im Norden unmöglich war. Und das Verdienst davon haben Jesaja und Jeremia.

Drittes Kapitel: Vom Fall Samariens bis zur Eroberung Jerusalems

§ 22. Politische Geschichte

1. Von Ussia bis Hiskia. Nicht so jäh vollzog sich das Geschick des Südreichs wie das von Ephraim. Dort von stolzer Höhe in kurzer Frist zum völligen Zusammenbruch, hier ein allmähliches Dahinsterben, hin und wieder durch ein gewisses Aufleuchten der Lebenskraft unterbrochen! Zwar unter Ussia (gegen 750), dem jüngeren Zeitgenossen des nordisraelitischen Königs Jerobeam II., scheint Juda sich dauernd einer verhältnismäßigen Blüte und Sicherheit erfreut zu haben. Die Meinung, daß auch er schon sein Land durch Tributsendungen an den Assyrer habe schwächen müssen, ging auf eine Verwechselung des Ussia (der nach II Kön 15, 1. 7 ff. u. ö. auch Azarja hieß) mit einem König Azrijau mat Ja'udi, dem Könige eines nordsyrischen Reiches Ja'udi, zurück, der von Tiglatpilesar als tributär im Jahre 738 genannt wird (Annalen des Tiglatpilesar von 738, s. Greßmann, Altorient. Texte I S. 113). Dieser Verwechselung hat Hugo Winckler, Alttestamentliche Forschungen I 1 ff., 1893, ein Ende gemacht, und es ist Haydn (Journ. of bibl. Liter. 1909, B. XXVIII S. 182 ff.) nicht gelungen, Wincklers Aufstellungen zugunsten der alten Annahme zu erschüttern. Auch für die erste Zeit Jothams, der dem gegen Schluß seines Lebens vom Aussatz heimgesuchten Vater als Vertreter zur Seite stand und dann sein Nachfolger ward, darf man ein gleiches annehmen. Wenigstens läßt die Jugendrede des Jesaja (Kap. 2), die man mit Recht in des Jotham Zeit setzt, eine solche

Blüte annehmen. Aber nun warf das Auftreten des Tiglatpilesar auch seine Schatten bis nach Jerusalem hin. Damaskus und Ephraim, die sich mit anderen syrischen Staaten zu einem antiassyrischen Bündnis zusammengeschlossen hatten, verlangten Jothams Beitritt und versuchten ihn, da der König dem nicht nachkam, zu erzwingen. Darüber starb Jotham, und sein jugendlicher Sohn und Nachfolger, der 20jährige Ahas, übernahm ein böses Erbe. Von Norden rückten die Feinde heran, das machten sich die Edomiter im Süden sofort zu Nutz; sie nahmen Elat und vertrieben die Judäer von da (II Kön 16, 6, wo statt 'Aram' 'Edom' zu lesen ist). Damit war dem Handelsverkehr Judäas nach dem Osten hin für immer die Lebensader durchschnitten. Der vom Norden her drohenden Gefahr glaubte der König trotz der Warnung Jesajas (Kap. 7) nur durch eine freiwillige Beugung unter die Herrschaft Assyriens begegnen zu können. Das nächste Ziel wurde zwar erreicht. Damaskus und Ephraim mußten bei dem Heranrücken Tiglatpilesars von Juda ablassen. Aber es war doch eine kurzsichtige Politik, die nur darauf bedacht war, der Not des Augenblickes zu begegnen. Warum das, was doch so kam, nämlich den Angriff des Assyrers auf die Feinde Judas durch freiwillige Unterwerfung erkaufen? Diesmal wäre Neutralität wirklich einmal das Richtige gewesen. Die Folge der Übereilung war nun dauernde Abhängigkeit, jährliche Tributzahlung und so allmähliche Entkräftung und Aussaugung Judas. Dazu kam aber auch noch ein Weiteres: Annahme des assyrischen Joches bedeutete auch Annahme des assyrischen Kultes. Dem Sonnengott Assur, dem Gott des Weltreiches, zu dem nun Juda im Abhängigkeitsverhältnis stand, mußte in Jerusalem eine Anbetungsstätte errichtet werden. Denn das will es doch bedeuten, wenn Ahas bei seinem Huldigungsbesuche vor Tiglatpilesar in Damaskus das Modell eines dort erblickten — gewiß assyrischen und nicht syrischen — Altars nach Jerusalem schickt und danach einen Altar im Tempel errichten läßt (I Kön 16, 10ff., s. Kittel z. d. St. im Nowackschen Kommentar [1900] und Küchler, Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit 1906 S. 21ff.). Auch mag es wohl sein, daß die Sonnenrosse, die Josia von der Tempelzinne nehmen läßt, von Ahas dorthin gebracht sind, wie eine Glosse („Söller des Ahas") zu II Kön 23, 12 anzudeuten scheint. Gewiß war das nicht als Abfall von Jahwe gemeint: die Volksreligion duldete neben seiner Verehrung auch die eines fremden Gottes, wie bei Salomo und Ahab bemerkt wurde. — Ob unter Ahas nun auch die grausame Sitte des Menschenopfers wieder auflebte, wie II Kön 16, 3 will, ist zweifelhaft. Sollte Jesaja dazu geschwiegen haben? Daß er niemals darauf anspielt, macht diese Angabe doch verdächtig (s. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte[2] 1899 S. 279 Anm. 1). — Wie lange die Regierung des Ahas dauerte, ist ungewiß. Nimmt man an, daß er bei Beginn des syrischen Kampfes zur Regierung kam (also gegen 734), dann hätte er nach II Kön 16, 2 bis 718 regiert. Der Fall Samariens (722) fand dann noch zu seiner Zeit statt. Anderseits soll der letzte König des Nordreiches, Hosea, im zwölften Jahre des Ahas zur Regierung gekommen sein und noch neun Jahre regiert (II Kön 17, 1) und

Hiskia in des Hosea dritten Jahre den Thron bestiegen haben. Danach fiele der Untergang Samariens (neuntes Jahr des Hosea II Kön 17, 6) in des Hiskia sechstes Jahr, und Ahas hätte nur etwa sechs Jahre regiert. Die biblischen Zahlenangaben sind gerade für diese Zeit sowohl des Nord- wie des Südreiches in großer Unordnung (s. „zur Zeitrechnung" Guthe a. a. O. S. 171 ff., daselbst auch die Literatur, und S. 259 ff.). Wie das sich nun auch verhalten mag: sicher scheint, daß Ahas an der selbsterwählten Abhängigkeit von Assyrien durch seine ganze Regierungszeit festhielt und seinem Staate damit verhältnismäßige Ruhe sicherte. Der Aufstand im Norden, der Tyrus bedrohte, Samarien verschlang (722), schlug seine Wellen nicht nach Jerusalem. Juda stand beiseite.

Anders Hiskia. Seine Politik scheint allmählich immer mehr auf eine Loslösung von Ninive gerichtet gewesen zu sein. Schon im Jahre 720, als Sargon eine weitverzweigte, bis an die Grenze Ägyptens reichende Verschwörung der syrischen Staaten durch die Schlacht bei Raphia niederwarf, nahm er zum wenigsten eine zweideutige Haltung ein. Doch wird er sich nicht soweit hervorgetan haben, daß der Assyrer es für nötig hielt, ihn empfindlich zu bestrafen. Er wird sich mit der Zahlung des vielleicht etwas zurückgehaltenen Tributs um so mehr begnügt haben, als er im Osten gegen Babel schwere und unglückliche Kämpfe zu bestehen hatte. – Dagegen war Juda an dem Aufstande im Jahre 711 beteiligt, in dem die philistäische Stadt Asdod genommen und ihrer Selbständigkeit beraubt und mit Fremdlingen besiedelt wurde. Sargon nennt die Judäer im Bündnis mit dem Pharao, der hinter all diesen Machenschaften stand, berichtet aber nicht von einer Strafexpedition gegen sie. Hiskia muß also auch diesmal wohl mit blauem Auge davongekommen sein. – Sargon starb 705 und ihm folgte Sanherib (Sin-ahe-erba) 705–681. Der Thronwechsel gab wie so oft das Zeichen zum Aufstand. Diesmal hat Juda sich hervorragend beteiligt. Ja, es scheint fast, als ob Hiskia die Seele der Erhebung gewesen ist. Sanherib war nicht gewillt, das zu dulden. Nachdem er sich durch die Besiegung der Babylonier und Elamiter im Osten die Arme freigemacht, wandte er sich gegen Palästina, nahm Sidon, zog weiter südwärts, besiegte die verbündeten Truppen, zu denen auch Ägypter gehörten, bei Elteqe und schlug sein Heerlager in Lachisch auf, wohin auch der erschreckte Hiskia schweren Tribut sandte. Der Assyrer empfing diesen, war aber nicht geneigt, sich damit abfinden zu lassen. Durch einen Handstreich versuchte er, Jerusalem zu nehmen, um ihm etwa ein gleiches Geschick wie Samarien zu bereiten. Der Plan mißlang. Hiskia widerstand der Versuchung, sich kampflos zu unterwerfen. Auf eine längere Belagerung konnte es der Assyrer aber nicht ankommen lassen. Mag – wie einige annehmen – die Pest in seinem Heere ausgebrochen sein, mag die Nachricht vom Heranziehen des Äthioperkönigs Tirhaqa, der sich, wenn auch noch nicht zum König, so doch schon zum Herrn von Ägypten aufgeworfen hatte, mögen böse Botschaften aus der Heimat ihn erreicht haben: er macht plötzlich kehrt und ist nicht wieder in Palästina erschienen. Doch hatte er Juda einen Aderlaß beigebracht, von dem es sich – wenn überhaupt – nur

sehr langsam erholen konnte. 200150 Menschen werden abgeführt, eine Reihe von vorher ausgeplünderten Städten zu Philistäa geschlagen, die jährliche Tributabgabe erhöht. War so die Heimsuchung vielleicht stärker wie die von Samarien, dem Sargon nur 27290 Bürger entführte, so blieb doch Jerusalem und damit der judäische Staat bestehen. Auch fand eine Besiedlung des entvölkerten Gebietes durch „Kinder eines fremden Landes und eines fremden Gottes" nicht statt. Anlaß zu großem Triumphieren hatte Hiskia, hatte Juda also nicht. Und wenn ein solcher Ton später angeschlagen wurde, so geschah das auf Grund der jesajanischen Weissagungen, geschah das, weil man in der Folge das Demütigende in diesem Kampf vergaß und nur das Glückliche im Gedächtnis behielt und es mit Jesajas Worten ausglich. Wir haben nämlich vier Quellen über diese Angelegenheit. Einmal die Berichte des Sanherib selbst, die man, weil im wesentlichen dasselbe mit denselben Worten aussagend, als eine Quelle rechnen kann. Auf dem sog. Taylorprisma, das die Annalen Sanheribs bietet, wird Kol. II 34 – Kol. III sein syrischer Feldzug vom Jahre 701 geschildert. Denselben Bericht finden wir in abgekürzter Form auf den Stieren von Kudjundschick. Beide etwa zehn Jahre nach der Expedition niedergeschriebenen Darstellungen gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück, die wohl in die Zeit des Feldzuges selbst oder unmittelbar danach anzusetzen ist. Eine dritte Inschrift aus dem Nebi-Junus-Hügel bietet mit ihren ganz summarischen Angaben nichts Neues. Dagegen bringt ein Basrelief, das laut Unterschrift den auf seinem Throne sitzenden Sanherib darstellt, wie er in der südjudäischen Stadt Lachisch die in der Schlacht gefangenen Feinde vor sich führen läßt, eine um so willkommenere Ergänzung der Annalen, als der eine biblische Bericht von einer Tributsendung des Hiskia an Sanherib gerade nach Lachisch redet.

Die assyrischen Nachrichten über Sanheribs syrischen Feldzug sind im ganzen durchaus zuverlässig. Nur hat man mit der Gepflogenheit der Könige und königlichen Schreiber zu rechnen, daß sie Mißerfolge möglichst zu verschleiern suchen. Darum muß man auch zwischen den Zeilen zu lesen verstehen. Wenn so Sanherib die Belagerung, nicht aber die Eroberung Jerusalems mitteilt, so ist sein Blockierungskorps eben unverrichtetersache abgezogen.

In der Bibel liegen drei voneinander sehr stark abweichende Darstellungen vor. Die erste (II Kön 18, 13 – 16), von der Feder eines Zeitgenossen, stammt wohl aus dem Archiv des Tempels zu Jerusalem. Sie redet davon, daß Hiskia durch die Erfolge Sanheribs erschreckt, de- und wehmütig um Verzeihung bat und diese Bitte durch Übersendung eines schweren Tributes nach Lachisch zu erkaufen versuchte. Um das Geld zusammenzubringen, mußte er nicht bloß den Tempelschatz, sondern auch den güldenen Schmuck des Tempels antasten. Das stimmt vortrefflich zu dem Basrelief.

Anders liegt es mit den zwei Berichten II Kön 18, 17 – 19, 1 – 9a. 37f. und II Kön 19, 9b – 36. Sie sind ebenso wie das in II Kön 19, 9b – 36 eingeschaltete Lied II Kön 19, 21—28 frühestens exilischer Herkunft, stehen

also etwa 150 Jahre ab von den Ereignissen. Mögen in dem ersten Bericht noch gute geschichtliche Erinnerungen vorliegen, so die Angabe von der Entsendung eines assyrischen Heeres gegen Jerusalem, von dem Heranziehen des Tirhaqa (der ganz richtig noch König von Äthiopien und nicht Pharao von Ägypten heißt, zu dem er sich erst 693 machte), von der Ermordung des Sanherib durch seine Söhne: die Färbung des Ganzen, die deutliche Absicht, die Ereignisse zu einem Triumph des Hiskia und seines Beraters Jesaja zu stempeln, mahnt gegenüber dieser Quelle wie auch dem auf ihren Angaben fußenden Spottlied II Kön 19, 21 – 28 zur größesten Vorsicht. Von einem etwa schon vorhergegangenen Tribut des Hiskia weiß sie nichts. Bezeichnend genug für die Gefühle der Juden, daß diese Nachricht (II Kön 18, 13 – 16) bei Herübernahme der betreffenden Abschnitte des Königs- in das Jesajabuch (II Kön 18, 13 – 20, 19 = Jes 36 – 39) gestrichen wurden, doch s. u. § 28. Sie paßten nicht zu den Erwartungen des Jesaja, deren Erfüllung eben durch diesen Anhang dem Leser des Jesajabuchs vor Augen geführt werden sollte. – Um so mehr gilt das nun aber von dem Bericht II Kön 19b – 36. Wie Jesaja es vorausgesagt, so – das der Sinn – ist es geschehen. Der gotteslästerliche Assyrer stürmte bis ins heilige Land. Dort auf Gottes Bergen – der Ort wird wie auch von Jesaja (14, 24 ff.; 18, 6) nicht genannt – ereilt ihn das Geschick. Nicht der Menschen Schwert, sondern der Engel Jahwes vernichtet über Nacht sein ganzes Heer durch die Pest, genau wie es der Prophet vorausgesehen (Jes 17, 14; 31, 8a). So triumphiert Jahwe über Assur, Jerusalem über Ninive. Und der Triumph ist um so größer, als eben der Bote Jahwes, Jesaja, durch seine Orakel den von längst her bereiteten Plan seines Gottes (14, 24 f., vgl. das Lied II Kön 19, 25) enthüllt hatte, mithin kein Zweifel sein kann, daß nicht ein gewöhnliches Mißgeschick, sondern Jahwes Hand den Assyrer zerschlagen hatte. Hier also ist die Geschichte vollkommen im Sinne der jesajanischen Weissagung umgemodelt worden, eine Erscheinung, die auf dem Boden der hebräischen Literaturgeschichte nicht gar so selten ist, wie die Geschichtschreibung der Deuteronomiker und des Chronisten beweist (worüber weiter unten). Die Auskunft, daß die Aufforderung zur Übergabe an Hiskia durch einen Brief (II Kön 19, 14) anstatt durch einen assyrischen General an der Spitze seines Heeres (II Kön 18, 17), und die Vernichtung der Assyrer durch die Pest (II Kön 19, 35), anstatt ihrer schleunigen Umkehr (II Kön 19, 36) sich auf einen späteren Zug des Sanherib im Jahre 689 beziehe (so Winckler, Atliche Untersuchungen S. 27 ff. u. a. a.), ist hinfällig. Eine solche Expedition existiert nur in der Phantasie der betreffenden Forscher.

Es ergibt sich aus allem, daß der Aufstand der Syrer ohne Erfolg war, und daß Hiskia, selbst wenn es ihm gelang, den Philistern die von Juda abgetrennten Gebiete ganz oder zum Teil wieder zu entreißen (II Kön 18, 8?), durch seine antiassyrische Politik, die im Gegensatz nicht nur zu der politischen Stellungnahme seines Vaters, sondern auch des Propheten Jesaja stand, schweren Schaden über seinen Staat brachte. Das drückende assyrische Joch war nicht abgeworfen, das Land stark geschwächt. Immerhin ist die Rettung Jerusalems, der fluchtartige Abzug Sanheribs

für die religiöse Stimmung und Haltung der frommen Kreise daselbst von einschneidender Bedeutung gewesen, wie man vielleicht auch aus Ps 46 entnehmen kann, wenn anders dieses Lied jener Zeit entstammt und auf die Rettung aus der assyrischen Not anspielt. (Siehe zu der politischen Lage zur Zeit des Jesaja mein Schriftchen: Jesaja und seine Zeit 1898; Küchler, Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit 1906; Die keilschriftlichen Berichte in Wincklers keilinschriftlichem Textbuch zum AT 1903, S. 43 ff.; Greßmann, Altorient. Texte II S. 119 ff.; Eine Wiedergabe des Basreliefs von Lachisch bei Greßmann a. a. O. I S. 137.)

Wie lange Hiskia nach dem Abzug des Sanherib gelebt hat, wissen wir nicht. Immerhin wohl noch lange genug, um religiöse Reformen in die Hand zu nehmen und ihre Durchführung zu überwachen. Eine — allerdings vielfach angefochtene — Bemerkung II Kön 18, 4 f. weiß zu melden, daß er die „Höhen" entfernte, die Masseben und Ascheren, d. h. die heiligen Steine und Holzblöcke, beseitigte und der angeblich von Mose stammenden ehernen Schlange und ihrem Kult in Jerusalem ein Ende setzte. Sollte der Einfluß des Jesaja und seiner Partei, der nach dem vorhergesagten kläglichen Abzug des Assyrers stark gewachsen sein wird, hinter diesen Reformen stehen? Bemerkenswert ist jedenfalls, daß die Könige jetzt kraft ihrer Stellung immer stärker in ein Gebiet eingreifen, das früher doch Domäne der Familien, Gemeinden, Stämme war. Es kann schon sein, daß Hiskia hierbei auch im Einverständnis mit der Priesterschaft seines Tempels handelte, die naturgemäß nach einer Erweiterung ihres Machtbezirks trachtete, wie wir ein gleiches von den großen Heiligtümern in Ägypten und Assyrien wissen. Sein Schlag trifft hauptsächlich die alte Volksreligion, die in ihren Schlupfwinkeln gewiß viel des Überlebten und Heidnischen enthielt, was nicht bloß den Propheten, sondern auch den aufgeklärten priesterlichen Kreisen anstößig war. Zu diesem Heidentum gehörte auch die eherne Schlange, deren Herrichtung die Sage auf Mose zurückführt (IV Mos 21). Es will schon etwas sagen, daß der König es trotzdem wagen konnte, sie aus dem Tempel zu entfernen. Nur an eins legte er die Hand nicht: an die Kultgegenstände assyrischer Herkunft, die Ahas eingeführt hatte. Das war — als Zeichen des Abfalls von Assur — zu gefährlich. Denn ob auch Sanherib nicht wieder hier erschien, seine Kraft war nicht erlahmt. Er hielt das Reich mit eherner Hand zusammen. Das zeigt das Geschick Babels, das er dem alten Feinde Marduk-abal-iddina entriß und nach langwierigen Kämpfen eroberte und mißhandelte. Da war es doch zu gewagt, noch einmal die Tributsendung einzustellen.

2. Von Manasse bis Jojaqim. Verständlich genug, daß zuerst die Berater seines mit zwölf Jahren zur Regierung berufenen Sohnes Manasse und danach dieser selbst treu an der Vasallenschaft festhielten. Denn jetzt stieg Assur zu der lange erstrebten Weltherrschaft empor. Es gelang dem Sohne des Sanherib, dem Assarhaddon (681 — 668), und seinem Enkel, Assurbanipal (668 — 626), ganz Ägypten zu unterwerfen und wenigstens bis in die Mitte des 7. Jahrhs., d. h. also bis ziemlich gegen das Ende

des Manasse hin festzuhalten. Dazu bot auch das Geschick der Samariter eine starke Warnung. Assarhaddon sowohl wie Assurbanipal schafften dort in der Nachfolge der Sargonischen Maßregeln weitere Kolonistenzüge hin und bereiteten so dem Eigenleben der verbliebenen Israeliten ein gründliches Ende (II Kön 17, 24; Esra 4, 8 – 10). Zwar weiß der Chronist zu erzählen, daß Manasse in Ketten vor den König von Assyrien nach Babel geführt, dann aber freigelassen worden sei (II Chron 33, 10 ff.). Sollte an der Nachricht etwas Wahres sein, so müßte man annehmen, daß Assurbanipal den Manasse nach der Niederwerfung seines Stiefbruders Schamasch-schum-ukin, des Königs von Babel, im Jahre 648 nach Babel, wo er zeitweise residierte, zitiert hat, um sich wegen seiner vielleicht zweideutigen Haltung zu rechtfertigen. Es wäre ja kein Wunder gewesen, daß die syrischen Staaten die schweren Kämpfe des Großkönigs benutzten, um sich loszureißen. Nicht bloß Babel und Elam machten zu schaffen. Im Norden strömten indogermanische Völker heran, und es gelang den Assyrern nur mit Mühe, sie von ihren Grenzen fernzuhalten. Zwar die Kimmerier schoben sie nach Westen ab und machten sie unschädlich; andere Scharen aber, die ostwärts abgedrängt wurden, einten sich mit den Medern zu einem für Assur höchst gefährlichen medischen Reiche. So war es Assyrien nicht möglich, die Herrschaft über Ägypten auf die Dauer zu behaupten. Um 645 machte sich Psammetich zum Herrn von Ägypten und löste das Verhältnis zu Assur. Es kann also schon sein, daß es auch in Syrien unruhig wurde und der Assyrer Grund hatte, sich über die Haltung des Königs von Judäa zu vergewissern. Manasse wurde heimgeschickt. Er muß sich also, wenn überhaupt etwas an der Nachricht von seiner Reise nach Babel ist, vor dem Könige haben rechtfertigen können. Auf jeden Fall hat er sich nicht soweit hervorgewagt, daß man ihm daraus einen Strick drehen konnte. So ist seine Regierungszeit im ganzen unter dem Schutz des assyrischen Weltreiches eine ruhige Zeit gewesen, in der die Bewohner ungestört ihrem Beruf, dem Handel, dem Ackerbau, leben konnten. Es versteht sich von selbst, daß er neben der Volksreligion die Reichsreligion anerkannte, den assyrischen Hauptgöttern kultische Verehrung darbrachte. Damit glaubte er durchaus nicht von Jahwe abzufallen. Vielmehr scheint er den Jahwedienst mit blutigem Ernst, der unter ihm bis zum Kindesopfer fortschritt, betrieben und Gegner seiner religiösen Kultverrichtungen mit despotischer Härte verfolgt zu haben. Soviel darf man doch wohl aus dem allerdings stark mit späteren Zutaten durchsetztem 21. Kapitel des II Königsbuches entnehmen, zu dessen kritischer Beurteilung Stade (ZAW. 1886 S. 186 ff.) zu vergleichen ist. – Sein Sohn Amon, der nur zwei Jahre König war, und ganz in der Weise seines Vaters regierte, wurde von seinen Dienern erschlagen. Der Grund ist nicht klar. Auffallend erscheint, daß er bei der Landbevölkerung sehr beliebt gewesen sein muß. Sie tötete seine Mörder und setzte seinen achtjährigen Sohn Josia auf seinen Thron. Es ist möglich, – wenn auch keineswegs gewiß, – daß die Priester in Jerusalem und ihr Anhang auf ihn wie auf Manasse schlecht genug zu sprechen waren, weil sie den „Höhen" außerhalb der Hauptstadt wieder

aufhalfen und so die Einnahmen, die Macht und den Einfluß des Tempelpersonals in Jerusalem kürzten. Das dankte ihm das Landvolk, das verdachte ihm die hauptstädtische Geistlichkeit. Doch ist das nur Vermutung (s. Kittel, Geschichte Israels [2] II S. 329).

In die Zeit des Manasse oder Amon ist nun auch wohl die Abwanderung von Juden nach dem Süden von Ägypten anzusetzen. Bei den Ausgrabungen in Elephantine fand man nämlich eine Reihe Papyri, die in aramäischer Sprache geschrieben sind und von einer jüdischen Militärkolonie daselbst stammen und die nicht bloß für die Kenntnis des Aramäischen, sondern auch der synkretistischen Neigungen des jüdischen Volkes jener Zeit sehr lehrreich sind (s. Eduard Meyer, der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912: Textausgabe von Ungnad, Leipzig 1911; und von Stärk in den kleinen Heften von Lietzmann [2] 1912 Bonn.) Hatte Manasse dem Assurbanipal eigene Truppen im Kampfe gegen den Äthioper Tirhaqa, den Herrn von Ägypten, zur Verfügung stellen müssen, so handelt es sich hier um Söldner im Dienste des Pharao. Von Psammetich I. (664—609) weiß man, daß er gegen die Äthiopier in Elephantine Militärsiedelungen anlegte (Herodot II 30) und daß er sich bei der unkriegerischen Art der Ägypter Söldner hielt (ebenda II 152. 154). Unter diesen mögen auch Juden gewesen sein (Alt, Israel und Ägypten, 1909 Leipzig S. 89 [vgl. den Aristeasbrief § 13]). Ja, es ist nicht unmöglich, daß Manasse Landeskinder gegen Rosse nach Ägypten verkaufte, wogegen sich das Gesetz Deut 17, 16 zu wenden scheint (s. Steuernagel, Studien und Kritiken 1908 S. 8).

Anders wurde die äußere und innere Lage unter Josias (etwa 640—608). Das assyrische Weltreich ging seinem Zerfall entgegen. Zwar solange Assurbanipal regierte (626), hielt er Assyrien (mit Ausnahme Ägyptens) fest zusammen. Denn die Ansicht, daß ein um jene Zeit vom Norden bis an die palästinensisch-ägyptische Grenze daherbrausender Skythensturm vor aller Welt den Verfall der assyrischen Macht kundgetan habe, steht auf sehr wackligen Füßen. Die Notiz des Herodot (I 103—106), die sehr im Gegensatz zu den assyrischen Quellen von einer solchen redet, ist, wie Wilke (Das Skythenproblem, Atliche Studien, Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1913, 222 ff.) erwiesen hat, recht unglaubwürdig. Anders war es unter Assurbanipals Nachfolgern. Babel riß sich — wohl sofort nach Assurbanipals Tode — los. Das medische Reich schloß mit Babel einen Bund gegen Ninive. Damit war das Geschick des Reiches Assur besiegelt, das mit der Zerstörung von Ninive (607) sein Ende fand.

Es ist demnach anzunehmen, daß die Berater des jugendlichen Königs Josias, der mit acht Jahren den judäischen Thron bestieg, zunächst an dem Verhältnis zu Assur nichts änderten. Juda blieb assyrischer Vasallenstaat, was auch durch die weitere Huldigung vor den Reichsgöttern im jerusalemischen Tempel betätigt wurde. Danach aber muß das Bündnis, die Abhängigkeit wohl gelockert worden sein. Jedenfalls nahm Josia im Jahre 621 keinen Anstand, aus dem Tempel nebst allerlei Bildern und

Kultgegenständen, die der Volks- und der Baalreligion entstammten, auch die Bilder der assyrischen Reichsgötter zu entfernen. Ja, er scheute sich nicht, bei seinen religiösen Reformen über seine Grenze nach der assyrischen Provinz Samarien hinüberzugreifen. Er hatte also keine Befürchtung mehr, daß der Assyrer mit Gewalt dazwischen fahren würde. Ob er sich aber mit seinem Staat nun auch politisch offenkundig freimachte, ist zweifelhaft. Es ist doch wohl möglich, daß er den Mut, einem Necho von Ägypten mit Waffengewalt entgegenzutreten, als dieser sich anschickte, in Asien einzudringen, nur fand, weil er auf des Großkönigs, seines Herrn, Unterstützung rechnete, wobei er sich allerdings verrechnet hat (vgl. Jer 2, 36). Josia fiel bei Megiddo. Sein Heer wurde geschlagen (608). Nach seiner langen und im ganzen wohl gesegneten Regierung setzen nun auch Wirren in Judäa ein, die den Staat zum Untergang brachten.

3. **Das Ende.** In der Heimat bekämpften sich, wie es scheint, die assyrische und die ägyptische Partei. Jener gehörte die Landbevölkerung an. Sie setzte den zweiten Sohn des Josia, Joahaz, auf den Thron. Necho aber, der sich ganz Herr der Lage fühlte, befahl von Ribla am Orontes, wo er sein Lager aufgeschlagen, die Absetzung des Joahaz und seine Fortführung nach Ägypten. Den älteren Sohn, Eljakim, der dann wohl zur ägyptischen Partei gehörte und vielleicht bei der Absetzung seines Bruders die Hand im Spiel hatte, machte er nun zum judäischen König und gab ihm zum Zeichen, daß er ein König von Pharaos Gnaden war, von sich aus den Namen J o j a q i m. Aber Nechos Eroberungspläne fielen zu Boden. Nicht Ägypten, sondern Medien und Babel traten das Erbe des assyrischen Reiches an, von dem Mesopotamien und Syrien dem Babylonier zufiel. Dieser (Nabu-bal-usur) sandte seinen Sohn und Feldherrn Nabu-kuduri-usur gegen den Ägypter, der dann 605 in der Schlacht bei Karkemisch am Euphrat vollkommen geschlagen ward. Damit kam das ganze syrische Gebiet bis an den Bach von Ägypten (II Kön 24, 27), also auch Juda, an Babel. Doch nicht sofort war Nebukadnezar in der Lage, die Früchte der Schlacht von Karkemisch zu pflücken. Der Tod seines Vaters, die Frage seiner Thronfolge führte ihn zunächst nach Babel zurück. Über das Einzelne lassen die bisherigen Nachrichten im Stich. Wenn wir hören, daß Jojaqim infolge einer Expedition Nabu-Kudûri-usurs Babel unterworfen sei und das babylonische Joch drei Jahre lang getragen habe, so würden wir, da er bei dem nach Abwerfung dieses Joches gleich einsetzenden Strafzuge der Babylonier nicht mehr lebte (597), erst um 600 zum babylonischen Vasallen gemacht sein. Damals mag Nebukadnezar heraufgezogen, das ganze Gebiet in Besitz genommen und Juda durch Aufhetzung edomitischer, moabitischer, ammonitischer Streifscharen (II Kön 24, 2) mürbe und zur Unterwerfung bereitgemacht haben. Wenn der als herrisch und sehr eigenmächtig von Jeremia geschilderte Jojaqim schon nach drei Jahren abtrünnig ward und seiner alten Hinneigung zu Ägypten nachgab, so spielen gewiß hier wieder ägyptische Intrigen hinein. Ägypten hatte wie früher so auch jetzt ein lebhaftes Interesse daran, daß ein Pufferstaat zwischen ihm und dem babylonischen

Reich bestand. Und zu solchem war Juda gerade gut, und die jüdischen Politiker waren einfältig genug, darauf hereinzufallen. So wenig hatten sie aus der Geschichte gelernt – aber wann lernen Politiker und Völker aus der Vergangenheit?!

3. Von Jojachim bis zur Eroberung Jerusalems. Jojachim mußte ausessen, was sein Vater ihm eingebrockt. Da er vernünftig genug war, längeren Widerstand als töricht einzusehen, ergab er sich den heranrückenden Babyloniern. Er und eine Reihe Vornehmer – die eigentlich leitenden Kreise von Juda – wurden in die Gefangenschaft abgeführt (597) und der König bis zum Tode des Nebukadnezar im Gefängnis gehalten (bis 561, vgl. II Kön 24, 27). Unter diesen Verschleppten befand sich auch der Priestersproß Ezechiel, von dem wir wissen, daß die Juden am Kebarfluß, d. h. am Kanal Kabaru bei Nippur, südlich der Stadt Babel, angesiedelt wurden.

Der neue König Mattanja, den Nebukadnezar durch die Umnennung in „Ṣidqia" als König seiner Hand zeichnete, war nicht der Mann, das Schifflein seines Staates durch die Klippen der Zeit hindurchzusteuern. Zwar an der Einsicht fehlte es ihm wohl nicht, aber an Willenskraft. Und es ist eine alte Geschichte, daß Volksumwälzungen schwache Regierungen zur Voraussetzung haben. Ṣidqia war dem Chauvinismus der von Priestern, Propheten und Politikern irregeleiteten Volksmasse nicht gewachsen. Die besonneneren Teile der Bevölkerung waren wohl 597 fortgeführt. Die ärmeren Bewohner des Landes bemächtigten sich ihres Besitzes und meinten, daß sie, weil die Verschonten, so die von Gott Erwählten und also vor jeglicher Gefahr Gesicherten wären (Ez 11, 15). Dieser von gewissenlosen Politikern benutzten Stimmung wagte Ṣidqia, trotz der Warnungen des von ihm geschätzten Propheten Jeremia, nicht zu widerstehen. Er gab sich dazu her, Gesandte der von Babel abhängigen syrischen Staaten Tyrus, Sidon, Edom, Moab und Ammon in Jerusalem zu empfangen – natürlich um ein Bündnis gegen Babel zu schließen. In Ägypten war nämlich Psammetich II. 593 auf den Thron gekommen. Er griff wieder in die kanaanäischen Dinge ein und stand gewiß hinter diesen Verhandlungen.

Damals kam es noch nicht zum Bruch. Man mochte wohl der eigenen Kraft, dem Beistande Ägyptens und der Bundesgenossen nicht genug trauen; jedenfalls hielt Ṣidqia diesmal noch seinen Eid, den er Nebukadnezar geschworen (Ez 17, 13), doch scheint dieser Wind von der Sache bekommen zu haben. Das ist daraus zu erschließen, daß Ṣidqia in eigener Person vor Nebukadnezar erschien, doch wohl um ihn seiner unverbrüchlichen Treue zu versichern (Jer 51, 69). Es muß ihm gelungen sein, den Großkönig zu beschwichtigen: Jerusalem bleibt unbehelligt, bis es sich selber an das Messer liefert. Als nämlich der neue Pharao von Ägypten Apries (bibl. Hophra, 588 – 69) nach Syrien zog, Sidon eroberte, Tyrus zu nehmen suchte, gab es in Jerusalem kein Halten mehr. Der schwache Ṣidqia war in der Hand seiner Großen, die ihn zur Empörung zwangen. Entschlossen griff der Babylonier ein. Vor seinem heranflutenden Heer

strömte die judäische Bevölkerung in die befestigte Hauptstadt, die einer 1 1/2 jährigen Belagerung entgegenging. Der Feind legte einen Wall um die schwer zu berennende Stadt, sie durch Hunger zu zwingen. Und das gelang. Ein Ersatzheer der Ägypter schaffte allerdings zeitweilige Erleichterung, welche die Jeremia feindlichen Volkspropheten als Erfüllung ihrer Weissagung von der Vernichtung Babels durch Jahwes Hand ausschrien. Aber das war nur eine kurze Atempause. Apries wurde zurückgeschlagen, die Belagerung wieder aufgenommen. Damit war das Geschick Jerusalems besiegelt. Parteiungen zerrissen das Volk. Viele liefen zu den Chaldäern. Demgegenüber suchte man mit roher Gewalt den Widerstand bis zum letzten zu erzwingen. Dazu tat der Hunger sein Werk (II Kön 25, 3; vgl. Jer 38, 9; 37, 21). Man darf sich – mangels genauerer Angaben in den Quellen – das Bild wohl nach den Ausführungen des Josephus über die Zustände in Jerusalem bei der römischen Belagerung 70 n. Chr. ausmalen.

Es kann sein, daß diese Not den König und den Kern seiner Truppen zu dem verzweifelten Mittel eines Ausfalls trieb. Wahrscheinlicher ist aber doch wohl, daß die Niederreißung eines Teiles der Mauer (wohl im Norden, wo die Berennung am leichtesten war) ihm zeigte, daß die Tage seines Gerichtes vor ihm standen. So suchte er sich mit dem Kern seiner Truppen durchzuschlagen. Die Hauptstadt mag sehen, wie sie sich selbst hilft. Der Durchbruch gelang, die Flucht nicht. Ṣidqia wurde von den verfolgenden Babyloniern ergriffen, dem Nebukadnezar in Ribla vorgeführt und dort, nach Schlachtung seiner Söhne, geblendet und nach Babel ins Gefängnis geschleppt. (So nach II Kön 25, 6 f., eine Nachricht, die wohl mit Unrecht von Duhm, Jeremia S. 278, als sagenhafte Übertreibung bezeichnet wird.)

Jerusalem selbst wurde genommen und gründlich zerstört. Der Tempel, die Paläste und Villen wurden ein Raub der Flammen. Alles, was von Wert war an goldenen, silbernen, ehernen Geräten wanderte nach Babel. Die Leiter oder besser Irreleiter des Volks und der Stadt wurden in Ribla auf den Spruch des Nebukadnezar hingerichtet, was sonst von Ansehen und Bedeutung war, fortgeführt. Der Rest, nach II Kön 25, 12 nur Weingärtner und Bauern, wurde der Hut eines verständigen, ruhigen Mannes – des Gedalja b. Aḥiqam – unterstellt. Das Feuer war noch nicht ausgebrannt. Fanatische Männer unter Führung des Ischmael, eines Sprosses aus dem Königshause, ermordeten in sinnloser Erregung den Gedalja und machten damit die Flucht eines Teiles der Zurückgebliebenen, unter ihnen auch des Propheten Jeremia, nach Ägypten nötig. So wurde das Land noch weiter von Menschen entleert.

Mit 586 hat das alte Israel seinen tragischen Abschluß gefunden. Die zurückgebliebene Bevölkerung mischt sich mit den von Süden, Norden, Osten eindringenden fremden Kolonisten, die es reizte, sich des herrenlosen Gebietes zu bemächtigen. So kann man in den Einwohnern seit 586 weder in physischem noch geistigem Sinne die echten Erben von Altisrael sehen. Aber auch die Verbannten, die in fremdem Lande, fremder

Umgebung lebten und aufwuchsen, bieten ein anderes Bild als die Judäer vor der Katastrophe. Es ist etwas anderes, Neues, was von 586 an vor uns aufwächst. Das hat sich erst in der Zeit von 586—536 und weiterhin entwickelt, aber allerdings aus dem Alten entwickelt. Es ist hauptsächlich herausgewachsen aus der geistig-religiösen Bewegung in Juda seit der Tätigkeit des großen Jesaja.

§ 23. Geistige Strömungen

1. Jesaja

1. Lebensumstände. Jesaja, zu deutsch „Gotthilf", war Judäer. Man nimmt an, daß er in Jerusalem geboren und dort aufgewachsen ist. Das trifft wohl zu. Jedenfalls hatte er seinen Wohnsitz daselbst, vielleicht in der „unteren" Stadt (II Kön 20, 4). Auch in seinen Reden hat man, gegenüber seinem jüngeren Amtsgenossen Micha aus Moreschet, den Großstädter erkennen wollen, der über einen größeren Gesichtskreis verfügte wie dieser Provinzler. Seine Wirksamkeit spielt sich hauptsächlich, vielleicht ausschließlich, in Jerusalem ab. Denn wenn er Drohworte gegen das Nordreich ausspricht (Jes 9, 7—20; 17, 4—11; 28, 1—4), so brauchte er dazu nicht nach Samarien. Er wendet sich doch auch gegen Philistäa (14, 29—31), gegen Damaskus (17, 1—3). Daß Jesaja persönlich dort seines Jahwe Weisung verkündete, ist gewiß nicht anzunehmen. Vielmehr in Jerusalem empfing er seines Gottes Orakel. Von dort gingen sie, wohl auf fliegenden Blättern, hinaus, soweit sie überhaupt nicht einfach nur für die Judäer bestimmt waren, die sich durch diese Drohungen vor Bündnissen mit solchen fallreifen Mächten warnen lassen sollten (Jes 14, 29ff.; Jes 20; Jes 17, 1—3). — Er wird im Todesjahr des Ussia (geg. 740 v. Chr.) berufen. Damals muß er noch recht jung gewesen sein. Denn er wirkt bis über 701 hinaus und hat vielleicht noch die Regierung des Manasse miterlebt. Ja, es geht die Sage, daß er als Greis den Märtyrertod erlebte. Er sei mit einer hohlen Weide, in die er sich flüchtete, zersägt worden (Ascensio Jesajae 5, 2, Talmud Tract. Jebamot 49b, Sanhedrin 103b, vgl. Hebr 11, 37). Fünfzig Jahre also wird er durch Wort und Tat hervorgetreten sein und versucht haben, in das innere und äußere Leben seines Volkes einzugreifen. Wenig genug in Anbetracht dieser langen Zeit, was wir von seiner Hand besitzen (Jes 1—11; 17—18; 20; 22; 28—32). Also 20 Kapitel. Das ist das Ganze! Und auch hier sind noch Abzüge zu machen. Man wird also annehmen müssen, daß nicht wenig von ihm verloren ist, selbst wenn man in Rechnung zieht, daß er sich vielfach auf die Tätigkeit in dem engeren Kreise der Seinigen zurückzog (Jes 8, 16ff.). Und doch haben wir genug, um uns ein Bild von seinem Leben, Wirken und Wollen zeichnen zu können. Jesaja war — anders wie Amos — Nabi' von Beruf. Er lehnt diese Bezeichnung nicht ab wie jener, ja nennt seine Frau Nebi'a, d. h. nicht Prophetin, sondern Prophetenfrau. Als ein Nabi' war er schon äußerlich durch die Prophetentracht

kenntlich, wenn wir der Glosse Jes 20, 2 glauben dürfen. Aber nicht bloß der sackartige härene Prophetenmantel, der dort wohl gemeint ist: auch das Gebaren des Jesaja als eines Zaubermannes erinnert uns an Männer vom Schlage des Elia und Elisa. Als solcher tritt er dem Ahas gegenüber, wenn er ihm zur Unterstützung seines prophetischen Orakels ein Wunder anbietet (Jes 7, 7—12), als solchen hat ihn auch die Sage Jes 38, 22 = II Kön 20, 7 schildern wollen, die ihn den als Todeskandidaten bezeichneten Hiskia durch Auflegung von Feigen heilen läßt. Und auch die göttliche Raserei, die wir bei den Propheten und Zaubermännern fanden, war ihm, scheint es, nicht fremd. Der Ausdruck 8, 12: „so sprach Jahwe, als seine Hand mich packte", spielt doch wohl auf etwas Derartiges an. Mit dieser „Gottbesessenheit" hängt es denn auch zusammen, daß wir bei ihm ein so starkes Bewußtsein von der vollkommenen Einheit des göttlichen und prophetischen Wortes antreffen. Es ist nicht sein Geist, sondern Jahwes Geist, der aus ihm orakelt. Jesaja ist und fühlt sich schlechterdings nur als Medium seines Gottes. Wer ihm widersteht, versündigt sich gegen Jahwes Willen (1, 2ff.; 30, 1f.; 31, 1f.). So empfinden auch die Gegner des Jesaja. Ahas lehnt des Propheten Angebot ab, weil er „Jahwe" nicht versuchen will" (7, 12). Und seine politischen Gegenspieler am königlichen Hofe wagen es nicht, offen gegen ihn und seine Weise aufzutreten (29, 15). Denn Jahwe ist's, der aus ihm spricht, und es wäre gefährlich, offen gegen Jahwes Willen zu raten und zu taten. Die Scheu vor dem gefährlichen Gottesmanne klingt auch noch sehr deutlich durch die sagenhaften Erzählungen II Kön 18—20 hindurch. Dies Bewußtsein von der völligen Einheit des göttlichen und des eigenen Wortes gibt dem Jesaja die gewaltige Sicherheit seines Auftretens. Es mag wohl hinzukommen, daß er, aus vornehmen Kreisen stammend, von Haus aus die Formen des Verkehr mit hoch und niedrig besser beherrschte, wie ein aus kleinen, gar ländlichen Verhältnissen stammender Mann. Aber die Hauptsache ist doch der ihm durch das ganze Leben unerschüttert gebliebene Glauben, daß sein Wort Jahwes Wort sei. Gewiß treten ihm Zweifel daran entgegen. Höhnisch rufen seine Widersacher: Jahwe möge „sein Werk" schleunigst kommen lassen, daß wir es sehen. Der „Rat des Heiligen Israels soll doch endlich in die Erscheinung treten", daß wir es merken (5, 19). Aber das machte ihn nicht irre. Im Beisein von zwei allgemein angesehenen Männern stellte er eine Tafel auf mit den Worten: „bald kommt Raub, es eilt die Beute", und benennt auch so einen zu gleicher Zeit geborenen Sohn. Wenn sich dann dies Wort an Syrien und Israel erfüllt, wird man erkennen, daß Jahwe das schon vordem durch Jesaja verkündete, es also Jahwes Wort in seines Propheten Munde ist (8, 1—3; vgl. 30, 8). Wie aber, wenn nun sein Orakel nicht eintraf? Konnten die Gegner da nicht triumphieren, mußte der Prophet da nicht selbst an sich irre werden? Wie bei anderen Propheten finden wir ja wirklich auch bei Jesaja unerfüllte Weissagungen. Das Wort, daß Ahas und sein Volk für ihren Kleinglauben schwer durch den Assyrer heimgesucht würden (8, 5—8), traf nicht ein. Die Ägypter und Äthiopier

hat Sargon nicht halbnackt vor sich hergetrieben, wie der Prophet doch mit einem durch sein eigenes halbnacktes Auftreten stark unterstrichenen Wort vorhersagte (Kap. 20). Aber auch das ließ ihn nicht an seiner Sendung, an der Göttlichkeit seines Wortes zweifeln. Sein Gott ist ein lebendiger Gott, der je nach den Zeitumständen sein Tun wandelt und nicht an ein gesprochenes Wort gebunden ist, nur um Recht zu behalten, da er ja einmal so ausgesagt hat. Man braucht nur auf den Bauern zu sehen, der ja doch sein sachgemäßes Verfahren von Jahwe her hat. Der unterwies ihn, bald zu eggen, bald zu pflügen, das Korn mit dem Dreschschlitten auszupressen, den Kümmel mit dem Stabe auszuklopfen. Des Bauern Tun ist so ein Gleichnis des göttlichen Handelns (28, 23 – 29).

Damit sind für ihn jegliche Bedenken, wenn er sie überhaupt hatte, behoben, und er scheute sich nicht, die Worte, deren Nichteintreffen er doch selbst erlebte, zu Papier zu bringen und also der Nachwelt zu überliefern. Es ergibt sich aber auch aus dieser seiner Lösung, daß er selbst wie sein Gott je nach den Zeitumständen sein Urteil, sein Wort gewandelt hat, kurzum, daß er eine geistige Entwicklung erlebte. Davon geben nun tatsächlich seine Reden noch deutliche Auskunft.

2. Die Entwicklung bei Jesaja. Wenn man von einer Entwicklung des Jesaja redet, so gilt das nicht von seiner Gottesauffassung und seiner Stellung zu Jahwe. Die ist von Anfang bis zu Ende die gleiche. Als er im Tempel zu Jerusalem in ergreifender Schauung Jahwe zu sehen gewürdigt ward, da erklang ihm der Ruf in die Ohren und in das Herz: „Heilig ist der Jahwe Zebaoth, die ganze Welt ist voll von seiner Majestät." Das will sagen: der Gott, den Israel als seinen Gott vom Sinai her kennt, den es in Jerusalem über seinem Thron (Lade) verehrt, ist wirklich Gott (das heißt 'qadosch' = heilig). Er ist der Gott und König der ganzen Welt, und diese ist nur dazu da, seine göttliche Majestät zu offenbaren. Und wenn dieser Gott in ernster Stunde sich dem Jesaja erschließt, ihn also zu seinem Propheten beruft, so kann das nur so gemeint sein, daß Jesaja ihn als den 'Qadosch' verkünden, ja noch mehr, als solchen durch sein prophetisches Handeln erweisen soll. Nicht Israel zu retten, zu bekehren ist er da, sondern der göttlichen Heiligkeit zum Durchbruch und zur Anerkennung zu verhelfen. Diese Auffassung seines Berufes ist ihm vom Anfang bis zum Schluß treugeblieben. Die Verkündung der 'Qodesch Jahwes' steht bei ihm so sehr im Vordergrund, daß er den Ausdruck „Gott Israels" vielfach geradezu durch 'Qedosch Israel' ersetzt, wie denn seine Gegner ihn schon mit seinem ewigen der „Heilige Israels" verspotten (30, 12). Auch die spätere Sage läßt Jesaja gern von dem „Heiligen Israels" reden (Jes 37, 23). Diese Allmacht Jahwes zeigt sich nun aber vor allem auf dem Boden der Menschheitsgeschichte. Jahwe ist, und das ist eine große Erkenntnis, der Bildner der Geschichte. Er schmiedet im himmlischen Rat von lange her seine Pläne und führt sie dann zurzeit wunderbar und oft befremdend hinaus (14, 26; 22, 11; 28, 21). Ihm vermag niemand zu widerstehen. Denn wie könnte Fleisch und Bein anstürmen gegen den, der nicht Arm, nicht Fleisch, der also 'ruach', d. h. Geist, ist

(Kap. 31). Und um seine Pläne durchzuführen, hat er die Macht des Himmels und der Erde in der Hand, kann sich in Natur- und Menschenwelt als Allmächtiger erweisen. Hieraus ergibt sich auch das rechte Verhalten der Menschen. Wer freiwillig Jahwe offen als „Heiligen", d. h. allmächtigen Gott anerkennt, sich also selbst vor ihm demütigt, an dem braucht sich Jahwe nicht durch seine Niederwerfung als Herrn und Gott zu offenbaren: er gibt ja schon von sich aus Gott die Ehre. Darum soll Israel sich danach richten. Wenn es auf dieses Gottes Allmacht vertraut und sie in Wort und Tat anerkennt, also 'glaubt', dann braucht es nichts zu fürchten (Jes 28, 16).

Steht so die Jahweauffassung für Jesaja von Anfang an fest, so ergeben sich in der Anwendung seines Glaubens auf die irdischen Dinge, in dem Ringen mit seinem Volk, in der Zukunftsschau für Israel mancherlei Schwankungen und Wandlungen. Es ist hierüber ziemlich viel verhandelt worden, nachdem Guthe in seinem Zukunftsbild des Jesaja, 1885 Leipzig, zuerst den Finger darauf gelegt hat (vgl. Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, Göttingen 1890 S. 76 ff.; Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaja, Göttingen 1893; Meinhold, Studien zur israelitischen Religionsgeschichte, Bonn 1903 S. 97 ff.).

Man ist auch heute noch ziemlich weit von einer einhelligen Meinung. Ja, ein Forscher wie Beer versucht in der Wellhausen-Festschrift (Studien zur sem. Philologie und Religionsgeschichte, Gießen 1914, 13–35) den Nachweis, daß Jesaja an der Verkündigung von der Eroberung Jerusalems durch die Assyrer von Anfang bis zum Schluß festgehalten hat; alles, was irgendwie anders lautet, sei später in die Worte des Jesaja eingearbeitet worden. So z. B. auch die Bedrohung des Assyrers in Kap. 10; 14, 24–27). Oder wo das nicht der Fall, seien des Propheten Aussagen falsch gedeutet. So rede Kap. 18, gewöhnlich auf den nicht durch Menschen, sondern durch Jahwe zu bewirkenden Sturz Assurs bezogen, tatsächlich von der Niederwerfung der Äthiopier. Nur ein kleiner Bruchteil werde aus der über ganz Israel und Judäa durch Assur herbeigeführten Katastrophe gerettet werden. Dieser Bruchteil bestehe aus den wahren Gläubigen, die sich um Jesaja scharten. Aber das heißt den Knoten durchhauen, nicht lösen. Trotz der großen Schwierigkeit, die uns die von späteren jüdischen Gedanken und Hoffnungen durchsetzten Jesajareden in Kap. 10, Kap. 29. 30. 31 bieten, läßt sich doch mit einiger Sicherheit folgendes sagen: 1. Zu Anfang rechnet Jesaja mit vollständiger, restloser Vernichtung von Nord- und Südreich. Das lehrt Kap. 6, bei dem die letzten Verse (12 f.) als spätere Zutat zu streichen sind (vgl. Marti u. Duhm z. d. St.), lehrt das Gleichnis vom Weinberg (5, 1–7). Welcher Art das Gericht sein wird, ist nicht ganz klar. Nach Kap. 2 haben wir an gewaltige Naturumwälzungen, nach 3, 1–15, wenigstens für Jerusalem, an schwere innere Wirren zu denken. Der Assyrer tritt noch nicht auf den Plan. 2. Anders die zweite Periode. Nachdem Tiglatpilesar Arpad genommen, war mit Sicherheit auch sein Kommen über Damaskus und Israel zu erwarten. So hören wir denn, daß Jahwe ihn zur Vernichtung seines sündigen Volkes herbeiführt (nach

9, 7 – 20 und dem dazugehörigen Schluß 5, 26 – 29). Aber Assurs Triumph über ganz Israel konnte in den Augen der Welt auch als ein Triumph über Jahwe erscheinen! Wer wußte und redete von Jahwe, wenn nicht ein Rest seiner Bekenner verblieb? Und so erscheint, wohl zu gleicher Zeit mit der Drohung durch Assur, der Hinweis auf einen Rest. Der Sohn Jesajas, „Schear-jaschub“, d. h. „Ein Rest bekehrt sich“, der den Vater bis vor die Stadt von Jerusalem im Jahre 735 begleitet (7, 3), also doch wohl schon drei Jahre alt war, beweist mit diesem seinem Namen, daß der Prophet um 738 bei Geburt seines Sohnes die Hoffnung hegte und auch öffentlich kundtat, ein Rest werde sich zu Jahwe wenden und dadurch – das ist selbstverständliche Folge – das Gericht überleben. Es fragt sich nur, wie groß ist der Rest zu denken. Nordisrael fällt aus. Jesaja hält ihm gegenüber am vollen Vernichtungsspruch fest (17, 4 – 11; 28, 1 – 4). Anders betreffend Judas. Die Begegnung mit Ahas am oberen Teich, Jes 7, hat doch den Sinn, daß Jesaja den Ahas und damit den ganzen judäischen Staat in seine Bahnen zwingen will. Dadurch – so die Meinung – wird ganz Judäa dem Gericht enthoben, wird dieser Staat der „Rest“ sein. Man versteht danach die gewaltsame Anstrengung des Jesaja. Er will Himmel und Hölle in Bewegung setzen, um König und Volk zu retten. Vergeblich. Das Volk rennt ins Verderben. So ist Juda, und das ist denn der weitere, dritte Teil der Entwicklung, nicht der Rest, sondern nur ein Teil aus Juda. Die sich um Jesaja sammelnde Schar seiner Kinder und Getreuen, sie sind der Rest. Sie haben sich zu Jahwe gewendet, so wird und muß er sie behüten. Also ergibt sich dem Jesaja hier eine Scheidung zwischen Israel und Israel. Wohl sind's gläubige Israeliten, die Jahwes Gemeinde bilden. Aber der Ton liegt auf dem Glauben, nicht auf der Abkunft. Die geistige, nicht die leibliche Gemeinschaft bindet dies Kirchlein zusammen. Daß damit ein Weg betreten wird, der schließlich zur Auflösung der Nationalreligion führt, die ja doch auf dem Verhältnis Jahwes zu Israel beruht, liegt auf der Hand, wenn das Jesaja auch nicht klar sein mochte. Wichtig ist auch ein Zweites. Die Zugehörigkeit zu diesem Kreise war doch von der Entscheidung des Einzelnen abhängig. Die Seele, bisher kaum noch entdeckt, beginnt sich zu regen. Das ist aber für die Religion und ihre Geschichte von grundlegender Bedeutung. Denn Religion bedeutet für Israel zunächst Verhältnis des Volkes zu seinem Gott und den (kultischen) Verkehr mit ihm – uns aber ist sie Verkehr der einzelnen Seele mit ihrem Schöpfer. Jesaja hat, soweit wir wissen, in Israel den ersten Anstoß zu dieser Erkenntnis gegeben. – Aber es ging hier wie mit den meisten großen Entdeckungen auf dem Gebiet der Geistesgeschichte nur schrittweise. Ueber diesen ersten Anfang kam Jesaja nicht hinaus. Als Prophet, d. h. als Vermittler zwischen Jahwe und Volk, hat er sich nicht auf die Wirkung im kleinen Kreise für immer zurückziehen können. Vielmehr mit scharfem Auge verfolgt er die Weltlage, verfolgt auch die Wandlungen der judäischen Politik, die er selbst zu beeinflussen sucht. Hat Jahwe den Assyrer zur Zuchtrute gegen sein Volk bestellt, so ist es Narrheit, ja Sünde und Unglaube, mit eigener Macht

an diesen Verhältnissen zu rütteln. Jetzt gilt es, stillzusitzen und zu harren, bis Jahwes Stunde gekommen ist. Denn auf die Dauer kann und wird er dem Assyrer die Macht nicht lassen. Ist die Anerkennung der Majestät Jahwes in der ganzen Welt das Grundthema der jesajanischen Predigt, so ergibt sich mit Folgerichtigkeit, daß auch Assur Jahwes Arm wird fühlen müssen, damit alle Welt erkenne, daß Jahwe und nicht der Gott Assur dem Assyrer die Macht gegeben. Er muß Jahwes Werk an Juda und Jerusalem verrichten. Das hat aber also zu geschehen, daß Jahwe auch über ihn triumphiert.

So ergibt sich, daß er bis Jerusalem anstürmt, auch wohl die Machthaber, vielleicht in einer Schlacht, vernichtet, dann aber selbst im Lande Jahwes zu Fall kommt in einer Weise, daß jedermann erkennt, er sei nicht durch Menschen Hand gerichtet. Dann wird jeder sehen, daß Jahwe ihn nur als Zuchtrute verwendet und nach Gebrauch zerbricht. Denn seine Wohnung (8, 18), seine Stadt (14, 32) fiel ihm nicht zur Beute. Damit sind auch die Gläubigen bewahrt, die sich vorher schon in aller Anfechtung als Jahwes Knechte bewährt haben und nun den Grund- und Eckstein des neuen Gebäudes, den Kern des neuen Gottesvolkes bilden werden (28, 16) Es liegt in der Natur der Dinge, daß hier manches dunkel bleibt. Das Orakel liebt das Dunkel, die Andeutung. Wohl möglich, daß Jesaja hoffte, es würden, als es zum Äußersten kam (701), größere Teile des irregeführten Volkes sich den Gläubigen anschließen und also behütet werden. Als es nun aber beim Abzug des Assyrers nur zum Ausbruch größten Leichtsinns kam, ließ er bezüglich seines Volkes alle Hoffnung fahren (22, 4—14).

3. **Messianische Weissagungen.** Sind schon diese Fragen umstritten, so gilt das insbesondere von den sogenannten messianischen Weissagungen. Es handelt sich da um das „Immanuelzeichen" (7, 10—17), um die Geburt des Knaben „Wunderrat, Gottheld, Beutevater, Friedefürst" (9, 1—7), um den mit göttlichem Geist begabten Herrscher aus dem Hause Isai („der Rute aus Isai" 11, 1—8; 32, 1—5. 15—20) und auch um die Weissagung von dem über alle Berge erhabenen Zion, zu dem alle Völker wallfahrten werden, um die auf den Frieden, auf die Beseitigung der Waffen hinzielende Thora Jahwes kennen zu lernen und zu befolgen (2, 2—4). Diese, die nicht von der Person eines messianischen Königs redet, wäre dann eine messianische Weissagung in weiterem Sinne.

Daß der Immanuelknabe der Messias sei, ist eine recht alte Meinung. Sie liegt nicht nur Mth 1, 26 vor, wonach die urchristliche Gemeinde in Jes 7 eine Weissagung auf Jesus fand: Jes 7 selbst bietet anscheinend in einer alten Glosse schon die messianische Auffassung vom „Immanuel". Wenn dort in den jesajanischen Brocken am Schluß des Kapitels gesagt wird, daß die bei der Heimsuchung Übriggebliebenen sich von Honig und Dickmilch nähren müssen — etwas anderes gibt es nicht, da das Land verwüstet, das Korn vernichtet ist — so hat ein Glossator sich die Frage, warum „Dickmilch" oder „Butter", so beantwortet, daß vor Fülle an Milch man nur die fettesten Teile genieße. Das „Fließen von

Milch und Honig" ist Zeichen der messianischen Zeit, wir würden sagen des Schlaraffenlandes (s. Usener, Museum f. Philologie Bd. LVII N. F. 177–192, ZAW 22, 321–24). So denkt der Glossater also an die messianische Zeit. Wenn demnach der kommende Immanuel in Dickmilch und Honig schwelgen soll (7, 15), so ist damit sicher gemeint, daß er die messianische Zeit herbeibringt, er selber der Messias ist. Und darum halten viele an dieser messianischen Auffassung fest (so Schmidt, SATA zu der Stelle, so Kittel GVJ II² S. 480 ff. u. a. a.). Aber V. 15 ist Glosse. Der Vers stört den Zusammenhang auf das empfindlichste, der nach seiner Herausnahme vollkommen in Ordnung ist. Dazu kommt, daß die Propheten sonst bedeutungsvolle Namen sofort mit einem begründenden Satz erklären (8, 1; Hos 1, 4. 6. 9). Diese Stellen legen den Gedanken nahe, daß es sich hier eben wie bei ihnen um einen Prophetensohn handelt. Das Zeichen besteht dann darin, daß der Prophet kraft göttlicher Erleuchtung weiß, das Kind, das seiner Frau unter dem Herzen liegt, wird ein Sohn sein und daß er ihn auf Gottes Geheiß trotz aller bei seiner Geburt noch herrschenden Not „Immanuel", d. h. „Gott mit uns", nennen muß, weil Gott dann in kurzem die Bedrängnis beheben wird (vgl. meine Studien zur israel. Rel.-Gesch. I S. 111 ff.). Andere denken daran, daß Mütter bei dem Schwinden der Not ihr Kind „Immanuel" nennen werden, wobei dann allerdings von einem Vorzeichen, gar einem Wunderzeichen keine Rede sein kann, was die Stelle doch verlangt. Wie dem auch sein mag: die messianische Auffassung der Stelle und damit der sichere Beweis, daß Jesaja mit einem persönlichen Messias gerechnet habe, steht auf tönernen Füßen. Es hat auch eigentlich in der oben entwickelten Zukunftsschau der Propheten, nach der Jahwe selbst alles tut, keinen Raum. Immerhin ist die Möglichkeit, daß 9, 1 ff.; 11, 1 ff. von ihm stammen, nicht ausgeschlossen. Die Versuche, aus inhaltlichen wie sprachlichen Gründen die Unechtheit zu erweisen (vgl. Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaia, Gießen 1897 S. 44–46, S. 63 ff., Hackmann a. a. O. S. 133 ff.), sind nicht überzeugend. Und die Tatsache, daß die Abschnitte in ihrer Umgebung ziemlich abgerissen bestehen, hat bei dem Zustand des Jesajatextes wenig zu besagen. Möglicherweise haben wir es hier mit Zukunftsbildern des alten Jesaja zu tun, die nur für den kleineren Kreis seiner Getreuen bestimmt waren, und mit denen er sich wie ihnen Trost zusprechen wollte (so Duhm). Daß die Not der Gegenwart zu kühnen Hoffnungen für die Zukunft drängt, liegt in der Natur der Sache. Ebenso ist nicht auffallend, daß man sich nach der Kindheit verlorenem Paradies sehnt, d. h. daß man dieselben Farben, mit denen man das Paradies ausmalt, auch zur Schilderung der Zukunft benutzt. Das gilt nicht bloß für Israel. In Ägypten, in Assur, bei Griechen und Römern, sowie bei den Germanen haben wir derartiges (s. Lietzmann, Der Weltheiland, Bonn 1911, A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 205 ff.). Es mögen solche Stimmungen und Hoffnungen in Israel schon zur Zeit des Jesaja und vordem in Umlauf gewesen sein. Es mag auch sein, daß der Schöpfungserzählung, I Mos 1–2, 4a, die ja in der vorliegenden Gestalt recht jung ist, ein alter Sang von dem Frieden in der Natur, von der Zahm-

heit aller Raubtiere, von der reinpflanzlichen Lebensweise der Menschen zugrunde liegt, es mag weiter sein, daß solche Mythen, auf nichtisraelitischem Boden erwachsen, von Israel übernommen sind. Wir wissen das nicht. Eins aber ist gewiß, daß Israel sie stark israelitisiert hat, und – wenn die Stücke 9, 1 ff.; 11, 1 ff. jesajamisch sind – hat der Prophet Jesaja seinen Anteil daran. David ward doch je länger desto mehr der Nationalheld. Was wunder, wenn man ihn selbst oder einen Herrscher aus seinem Geschlecht, als Bringer der messianischen Zeit erhoffte. Zwar für die Zeit des David selbst lag das nicht nahe. Da hatte man, was man wünschte. Schon aus dem Grunde ist es nicht wahrscheinlich, daß der jenen Tagen entstammende Spruch über Juda in dem sog. Segen Jakobs (Gen 49, 8 – 12) einen messianischen Ausblick biete. Die viel umdeuteten Worte in V. 10 daselbst: das Zepter, der Herrscherstab, der zwischen seinen Füßen ruht, soll Juda nicht entrissen werden, „bis daß er nach Silo (? andere: „bis daß ein Beruhiger" = schalev oder „sein Herrscher" = mosch^{e}lo) kommt", müssen demnach, wenn sie wirklich auf den Messias gehen, wenigstens im zweiten Teile (10 b) als Einschub angesehen werden, was nach Cornill (Wellhausen-Festschrift, ZAW-Beihefte 27 S. 103 – 109) auch aus metrischen Gründen anzunehmen sein soll. Wir fänden dann zuerst bei Jesaja die Hoffnung ausgesprochen, daß Israel noch seligen Tagen unter der Herrschaft eines Königs aus dem Hause David entgegengehe. Zu der Ausmalung dieser Hoffnung hätte er dann die Farben benutzt, die von der damaligen Menschheit für die Urzeit und Endzeit verwendet würden. Aber die Zeichnung des Bildes ist durchaus israelitisch. Jahwe, der Gott Israels, ist's, der diese Zeit herbeiführt, der Not ein Ende setzt und den rechten Herrscher schenkt, der das Erworbene festhält und ausbaut (9, 1 – 7). Und dieser Herrscher stammt aus Davids Geschlecht (9, 6; 11, 1). Israelitisch ist, daß seine Herrschaft sich nicht über die Welt erstreckt – es sind nachexilische Phantasien die soweit ausschweifen (z. B. Sach 9, 9 – 10) – sondern nur Israel gilt und höchstens dem geistigen Einfluß Israels auf die Welt (Jes 2, 2 – 4). Ja, man darf das wohl noch stärker einschränken: es handelt sich um Judäa und Zion. Nordisrael ist nach seinem Fall vollkommen abgetan, und die Hoffnung Späterer, daß zur vollen Freude der messianischen Zeit die Rückführung und Vereinigung der Nord- und Südstämme gehöre (Jer 3, 15 – 19; 31, 14 – 21; Ez 37, 15 – 28) fehlt in Jes 2; 9; 11 durchaus, auch das wohl ein Zeichen von dem höheren Alter dieser Stücke. Es ist doch so, und darin sehen wir eine starke Schranke in dem Glauben des Jesaja, daß Jahwe, der Gott der Welt, doch der Gott Israels – oder nach dessen Untergang – doch der Gott Judas ist und bleibt und daß dieser Jahwe nicht sowohl Israel für die Welt als die Welt für Israel-Juda regiert. Judas Heil ist das Ende der Wege des Weltgottes, der seine Kräfte als Weltgott für die Erziehung und die Rettung des geprüften Jahwevolkes einsetzt. Das zeigt sich auch in diesen messianischen Worten. Aber etwas anderes soll nicht übersehen werden – und darin liegt eine Israelitisierung zum Höheren hin – daß der Ton nicht sowohl auf das äußere wie vielmehr auf das innere Glück gelegt wird. Gewiß, der Geist Jahwes ist zunächst als der Geist eines Kriegsgottes ein Geist

der Heldenhaftigkeit; so wird der Messias durch ihn zu einem göttlichen Helden, wie einst Gideon und Simson, Saul und David, als Jahwes Geist sie überkam. Dieser Geist ist ferner ein Geist rechten Rats, des der König vor allem bedarf. Er führt den Messias zur rechten politischen Erkenntnis und zu einem dementsprechenden kraftvollen Handeln: so erkennt sein Volk in ihm geradezu ein Wunder von einem Berater, der — im Gegensatz zu Ahas und Hiskia — auch in Dingen der äußeren und inneren Politik stets den rechten Weg sieht und wählt. Aber auch der Begriff „Geist Jahwes" hat seine Entwicklung (vgl. Volz, Der Geist Jahwes, Tübingen 1910). Einem Jesaja ist Jahwe doch mehr als ein Geist der Kraft und der Klugheit. Wie Jahwe der Gott ist, der sich in der Welt als der Gott des Sittlichen und Guten durchsetzen wird, so muß auch der von diesem Geist beseelte Messias ein König sein, der in Jahwes Sinn der Gerechtigkeit und Reinheit, der Güte und wahren Gottesfurcht eine Stätte in seinem Reich bereitet. Das Böse soll und muß unter ihm schwinden. So ist denn der Friede in der Natur, wie er nach heidnischem Bilde auch für sein Reich ausgemalt wird (11, 6—8) nur ein Abglanz, nur ein Hinweis auf den inneren Frieden, den er seinem Volke geben wird. Das waren gewiß tröstliche Gedanken, mit denen der Prophet sich und seinen Jüngern die bösen Gedanken zu bannen suchte.

4. Jesaja als Schriftsteller und Redner. Jesaja hat, wie auch Amos, dafür Sorge getragen, daß sein Reden und Wirken nicht mit ihm verloren ging. Das tat er gewiß nicht bloß, um der Nachwelt bei der Erfüllung seiner Worte zu Gemüte zu führen, daß Jahwe ihn wirklich gesandt habe. In diesem Falle hätte er Worte, deren Nichteintreffen er selbst erlebt hatte, nicht durch die Schrift verewigt. Vielmehr weil er seine Orakel als Jahwes Sprüche wußte, hat er sie für die Um- und Nachwelt aufgeschrieben und erhalten. Er selbst, nicht bloß seine Schüler und Hörer. Das zeigt die Berufungsvision. In ihr handelt es sich um innere Vorgänge, die kein anderer schildern konnte. So redet er hier von sich auch in der ersten Person. Die Tatsache, daß die Berufung (6) nicht wie bei Jeremia und Ezechiel am Anfang steht, was doch das Naturgemäße, führt zu der Vermutung, daß Kap. 6 und 7—9, 6 ein kleines Büchlein für sich gebildet hat. Es ist wohl möglich, daß Kap. 7 ursprünglich in erster Person von Jesaja redete wie Kap. 6 (vgl. Budde, Das prophetische Schrifttum, Tübingen 1906 S. 29; Brückner, Die Komposition von Jes 28—33, Halle 1897 S. 39). Vielleicht darf man aus der Berufungsvision am Kopf dieses Büchleins schließen, daß wir es hier mit dem ersten schriftstellerischen Versuch des Jesaja zu tun haben. Aber nicht mit dem letzten. Die kleineren Orakel, die er empfing (z. B. Kap. 20; 17, 13—18, 6; 14, 24—26; 28—32) wie die größeren Reden (z. B. 9, 7—20 + 5, 26—29; 2, 6—21) hat er gewiß selbst durch die Schrift festgehalten und auch wohl möglichst in der Form, wie er sie gehalten: waren es doch Gottes Worte, an denen nichts zu ändern war. So wird eine spätere Glättung, Ausweitung, Abschwächung schwerlich anzunehmen sein. Mag man die Worte: „übergib die Thora versiegelt den Schülern" (8, 16) auch nicht im eigentlichen Sinne verstehen,

was doch immerhin nicht ausgeschlossen ist: sicher scheint, daß wir in Jes 1 – 31 viel von des Jesaja Feder vor uns haben, ebenso sicher aber auch, daß es so nicht aus seiner Hand hervorging. Die „fliegenden Blätter" wurden von seinen Jüngern gesammelt, zusammengestellt, auch wohl aus dem, was sie selbst gehört und aufgeschrieben hatten, vermehrt. Dabei ließen sie sich nicht immer von sachlichen oder chronologischen Gesichtspunkten leiten; vielfach waren es Stichworte, die ein Aneinanderfügen nahelegten. Die heftigen Weherufe Kap. 5, 8 – 23 z. B. sind von Jesaja nicht in einem Atem, vielmehr zu recht verschiedenen Zeiten gesprochen worden. Die gleiche Form führte sie zusammen. Kap. 1, 9 heißt es: „wenn Jahwe nicht einige übriggelassen hatte, wären wir ganz wie Sodom und Gomorrha". Da schließt sich gut ein wohl ganz anderer Zeit angehöriges Wort an: „Höret, ihr Richter von Sodom, ihr Volk von Gomorrha" (1, 10). Es mag schon sein, daß wir, wie Hölscher, Propheten S. 351, meint, in Jes I ein schönes Schulbeispiel von der Arbeit der Jesajajünger vor uns haben.

Aber auch den „Jesaja" der Jesajaschüler haben wir Jes 1 – 39 nicht vor uns, vielmehr ein durch die nachexilischen jüdischen Gelehrten zum Zweck der Erbauung der Leser und Hörer ihrer Gemeinde überarbeitetes, immer stärker vermehrtes Werk. Diese bedurften nicht der Drohung, vielmehr der Tröstung, und die wurde hineingearbeitet. So wurde der Rest, der nach Jesaja 6 auch ans Messer kommt, zu einem „heiligen" geläuterten Rest (vgl. Jes 6, 13 die Hinzufügung „heiliger Rest"). So wird das Wort vom „Rest" seines drohenden Charakters entkleidet und von ganz Juda verstanden, das im allgemeinen Weltgericht bewahrt wird (10, 24). Auf diese Weise sind die Kapitel 29 – 32 mit späteren Hoffnungen durchsetzt, sind Kap. 33 – 35 hinzugefügt und – weil dem Jesaja in den Mund gelegt – in ihrer Bedeutung gesteigert worden. Der Prophet, so die spätere Anschauung, wußte auch über die fernste Zukunft, wußte über das für die Weltvölker kommende Gericht am Ende der Tage genau Bescheid. Eine Reihe von Völkerorakeln, sei es früherer, sei es späterer Zeit, werden ihm zugeschrieben (Kap. 13 – 16; 19; 21; 34). Ja, eine ganze kleine Apokalypse (24 – 27) soll auf ihn zurückgehen. – Es bedurfte und bedarf einer eingehenden kritischen Arbeit, um das Echte von dem Zweifelhaften, ja von dem sicher Unechten zu sondern. Immerhin bleibt auch bei der schärfsten Anlegung der kritischen Sonde genug übrig, um sich von der Art des Propheten eine klare Vorstellung zu machen. Danach war Jesaja nicht bloß groß als Schriftsteller. Als solcher ersten Ranges zeigt er sich Kap. 6. Kein Wort zuviel und zuwenig! Wie keusch ist er in der Schilderung der göttlichen Erscheinung und des visionären Vorganges. Wie einheitlich geschlossen die vorgeführte Vision! Man braucht nur Jes 6 mit Ez 1 – 3 zu vergleichen, um den Meister von dem Stümper zu unterscheiden. Und nun seine Rede! Gewiß war er von Natur zum Reden begabt. Aber die Kunst hilft der Natur nach. Er versteht es, durch Gliederung die Rede in einzelne von wuchtigen Kehrversen abgegrenzte Strophen zu teilen, die Wirkung von Strophe zu Strophe mächtig zu steigern (Kap. 2, 6 – 20;

9, 7 – 20 + 5, 26 – 29). Ungesucht strömen ihm packende Bilder zu, die mit einem Schlage die Situation erhellen. Ahas und sein Volk zittert „gleich den Bäumen, die der Sturm durchrauscht" (7, 2). Die Assyrer strömen herbei wie die „Bienen, denen ihr Imker pfeift" (5, 26; 7, 18). Sie gleichen dem Euphratstrom, wenn er zur Zeit der Schneeschmelze weithin alles Land überflutet, während die stillen und lieblich plätschernden Wasser des Siloabaches in Jerusalem ein treffendes Bild von Jahwes Regiment sind (8, 7 f.). Der Frühfeige gleich, die der Gierige mit Hast verschlingt, wird Samarien von Assyrien, dem göttlichen „Schermesser" (7, 20), der „Zuchtrute Jahwes" (10, 5), im Umsehen geschluckt werden, das prächtige Samarien, das mit seinem herrlichen Schmuck von Bäumen und Blumen an den Hängen seines von Stadt und Burg gekrönten Berges dem laubbekränzten Haupte eines Trinkers ähnelt (28, 1 – 4) usf. In kurzen, oft durch Wortanklänge unterstützten Worten weiß er seine Predigt abzuschließen und dem Gedächtnis der Hörer unverlierbar einzuprägen. „Wer glaubt, braucht nicht zu fliehen", damit schließt er sein Drohwort gegen die ungläubigen Politiker (28, 16), was vielleicht noch eindrucksvoller 7, 9 mit den Worten: „gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" (= 'im lo ta'ᵃ minu ki lo teamenu') gegeben wird. „Fliehet vor Jahwe, wenn er sich erhebt, zu „überwältigen die Welt" (= laᵃc roṣ ha-areṣ)", warnt er eindrucksvoll (2, 19. 21). Und seine berühmte Parabel vom Weinberg (5, 1 – 8) endet er sehr wuchtig: „Jahwe wartet auf gut Regiment" und siehe Blutregiment" (= le mischpat ve-hinne mispaḥ), auf „Rechtsprechung und siehe da: Rechtbrechung!" (= le ṣedaqa ve-hinne ṣeʿaqa). Wie Amos (5, 1 f.) lehnt er sich wohl an den Volkston an, den er vorzüglich zu treffen weiß, und singt nach der Weise der Klageweiber eine Leichenklage über die Dirne Jerusalem, die einst so hoch und rein dastand (1, 21 – 26).

Vor versammelter Menge am Tor erscheint er mit Harfe und Sang und singt ein wunderbar lockendes Lied über den Weinberg und seinen Freund und weiß die lockende Art durch Verwendung des hellklingenden I-Vokals vorzüglich zu treffen: aschira na lididi schirat dodi lᵉ karmo (vgl. im Erlkönig die Lockung: „du liebes Kind, komm', spiel' mit mir, gar liebliche Spiele spiel' ich mit dir").

All diese Mittel aber gewinnen ihre große, volle Wirkung doch erst durch die große Persönlichkeit, die hinter dieser Rede stand. Es ist doch so: ein wahrhaft großer Redner ist doch nur, wer auch ein wahrhaft großer Mann ist. Man denke an Demosthenes, an Fichte, Bismarck und Treitschke, an Jesus und Luther. So auch Jesaja. Er gehört zu den Naturen, welche die Hand nicht zurückziehen, die sie an den Pflug gelegt haben. Von der Stunde an, da ihn sein Gott berief, hat er sich, seine Frau, seine Kinder, sein ganzes Leben bis zu seinem, vielleicht das Werk durch das Martyrium besiegelnden Tode in den Dienst Jahwes gestellt. Und so gilt auch von ihm, daß die „Spur von seinen Erdentagen" nicht in Äonen unterging, daß er über Geschlechter hin wirkte und noch wirkt bis in unsere Tage.

2. Micha

1. Die Wirksamkeit des Micha. Wie im Nordreich neben Amos der jüngere Hosea, so im Südreich Micha neben und hinter dem Jesaja. Wenn er auch an rednerischer Kraft, an Weite des Gesichtskreises den Jesaja nicht erreicht, so darf er doch mit Recht von sich rühmen: „ich bin voll der Kraft, des Rechts, der Stärke, Jakob seinen Abfall, Israel seine Sünden zu künden" (3, 8). Er weiß sich auf der Warte, auszuspähen nach dem Gott seines Heils, der ihn hört (7, 7). Was er aber erspäht, ist Graus und Entsetzen, ist Unheil und Elend. Über Samarien wie Jerusalem kommt ein furchtbares Gericht, das diese Städte zu Trümmerhaufen, ihre Götzen zu Asche machen wird (1, 2—16). Warum das? Weil die Verhältnisse im Innern grauenerregend sind. Es ist das gleiche Bild, das uns Amos und Hosea vom Norden, Jesaja vom Süden entwirft: Üppigkeit und Wuchergeist der Reichen, Käuflichkeit der Richter und Propheten, Verelendung der Armen. Da zerbrechen sich die Schurken den Kopf, mit welchen Schlichen sie den kleinen Mann von Haus und Hof jagen (2, 10), der Witwe mit einem Schein des Rechts ihr Hüttlein nehmen, das ja ungesund zu bewohnen sei (2, 10). Sie ziehen dem armen Volk das Fell über die Ohren, fressen es auf mit Haut und Knochen (3, 1—4). Und dabei scheuen sie sich nicht, Jahwe anzurufen! Aber sie haben ja recht! Ihre Propheten predigen doch „Heil", wenn man ihnen nur ordentlich was ins Maul steckt (3, 5). Wer ihnen von Wein und Trank singt, ihnen Wind vormacht und Lügen vorschwindelt (2, 10), der ist ihr Mann. Aber Micha kennt und haßt diese Propheten als Volksverführer und Giftmischer. Jahwe wird ihnen schon ihr Gewerbe legen und sie mit ihren Brotherren erkennen lassen, was sie mit der Versicherung anrichten: Jahwe ist unter uns, Unheil wird uns nicht treffen (3, 11). Es kommt anders:

„Zion wird als Feld umgepflügt,
Jerusalem zur Trümmerstätte,
der Tempelberg zu einer Waldhöhe werden" (3, 12).

Dies Wort des Micha muß ungeheures Aufsehen erregt haben. Noch in den Zeiten des Jeremia redete man davon (Jer 26, 18 ff.). Das könnte auffallend sein, da doch auch Jesaja das gleiche ausgesagt hatte (vgl. Jes 5, 14. 17). Und es wäre in der Tat höchst auffallend, ja unverständlich, wenn er, wie Beer will (s. oben S. 163), stets dabei geblieben wäre. Aber Jesaja schränkte sein Unheilswort betr. Jerusalem allmählich ein. Anders der besonders gegen die Hauptstadt geladene Provinzler Micha. Nach Jer 26 hat er unter Hiskia also gesprochen. Vielleicht tat er es nach dem Abzug der Assyrer, als man sich in Jahwes Hut vollkommen sicher fühlte. Da schreckt er die Sicheren mit diesem furchtbaren Wort auf, das man nicht vergaß. Hat Micha denn gar keinen Trost? Gewiß wird Jahwe es dem redlich Wandelnden gutgehen lassen (2, 7). Aber gibt es solche in Jerusalem? Es scheint kaum (vgl. 7, 1—6). So ist auch nicht auf Heil zu hoffen. Zwar findet man in dem nach ihm genannten Buche Trostworte genug. Das Orakel von dem über alle Berge erhabenen Zion,

zu dem alle Völker pilgern (Jes 2, 2 – 4), begegnet auch hier (4, 1 – 6). Also schwankte man in seiner Zuweisung. Manche geben es dem Jesaja, manche dem Micha und schalteten es bei ihm an unmöglicher Stelle ein. Wir hören weiter von dem kleinen Bethlehem, aus dem der Herrscher der Zukunft kommen wird (5, 1 – 3), von Jahwe als dem guten Hirten, der seine zerstreuten Schafe aus aller Welt sammeln wird (2, 12 f.; 4, 6 f.) und von der de- und wehmütigen Unterwerfung aller Heiden unter Jahwes und Israels Herrschaft (7, 9 – 20). Aber hier handelt es sich überall um Zusätze.

2. Das Buch des Propheten ist uns nämlich in wenig erfreulichem Zustande erhalten. Mit Sicherheit kann man von den sieben unter seinem Namen gehenden Kapiteln nur Kap. 1 – 3 (ausgenommen 2, 12 f., nach einigen [Stade ZAW 1903 S. 163, Marti z. d. St.] auch 1, 2 – 4) dem Propheten zuschreiben. Und auch da findet man einige Schwierigkeit. 3, 12 ist nach Jer 26 unter Hiskia gesprochen, 1, 5 ff. setzt aber doch das Bestehen Samariens voraus, bei dessen Fall nach vielen noch Ahas regierte. Die Überschrift läßt den Propheten ja allerdings unter Jotham, Ahas, Hiskia auftreten. Aber sie gehört (wie auch Jes 1, 1; Hos 1, 1; Am 1, 1) den Sammlern. Man sträubt sich nun wohl, die wenigen Worte des Propheten über so lange Zeit von etwa 722 bis in Manasses Regierung (s. u.) zerstreut zu denken, auch habe Micha sonst nur immer Juda im Auge, sagt man. So soll denn das Samarien in Kap. 1 der Rest des schon zerstörten Samariens sein — eine Auskunft der Verlegenheit. Nichts läßt in Kap. 1 vermuten, daß Samarien schon eine schwere, ja tödliche Heimsuchung erlebte. Und wenn Micha es sonst nur mit Juda und Jerusalem zu tun hat, so kann er doch auch einmal Samarien mit in sein Interesse gezogen haben, wie denn 6, 9 – 16 mit dem Hinweis auf die Weise Omris und die Taten Ahabs, für die jetzt die Strafe bevorstehe, am einfachsten als Teil einer gegen das Nordreich gerichteten Rede gefaßt wird.

6, 1 – 8 mit dem berühmten Zwiegespräch zwischen Jahwe und Israel und dem klassischen Wort, daß recht tun, Liebe üben, demütig wandeln, nicht aber, wie das Volk meint, das Darbringen von Gaben — seien sie auch noch so reich oder, wie das der Kinder, noch so schwer — das rechte Opfer vor Jahwe sei, könnte auch von Micha und eine Zurückweisung der unter Manasse stark aufflackernden Volksreligion mit ihrer einseitigen Betonung des Kultes und mit ihrem Menschenopfer sein. Auch 7, 1 – 8 mit ihrer Schilderung der gänzlichen sittlichen Zerfahrenheit in Staat und Familie passen wohl in den Mund des Micha. Was sonst von Kap. 4 – 7 noch übrigbleibt, setzt die Verhältnisse der exilischen oder nachexilischen Zeit voraus.

3. Nahum

Nahum. Ein vollkommenes Gegenbild zu der Weise von Micha und Jesaja bietet das Wort des Nahum aus dem sonst unbekannten Elkosch, und darum mag es hier vorgeführt werden, obwohl über seine Abfassungszeit die Meinungen etwas auseinandergehen. 3, 8 heißt es näm-

lich von Ninive: „Bist du besser als No'-Amon, die da thront auf den Strömen, deren Vorwälle ringsum Wasser, Wasser ihre Mauer?" Man hat das auf die Eroberung von dem ägyptischen Theben durch Assurbanipal im Jahre 663 v. Chr. bezogen und gemeint, daß das Orakel nicht bald nachher entstanden sei, als dies Ereignis noch in frischem Gedächtnis der Mitwelt stand. Doch hat Spiegelberg in seinen Randglossen zum AT (1904 S. 31 ff.) darauf hingewiesen, daß Theben nicht als wasserumgürtet bezeichnet werden könne und vielmehr auf das unterägyptische Theben, um das herum Seen lagen („περὶ αὐτὴν λίμναι" Strabo), hingewiesen, von dessen Eroberung uns allerdings bei der lückenhaften Geschichtsüberlieferung jener Zeit bisher keine Kunde geworden ist. Anderseits darf man auch nicht zu dicht an die Eroberung Ninives (607) heranrücken. Denn der Dichter zeichnet die Stadt und das Weltreich noch in ungebrochener Kraft (2, 12), was für die Zeit nach Assurbanipal († 626) nicht zutrifft. Jedenfalls haben wir es mit einer nicht ungewöhnlichen dichterischen Begabung bei Nahum zu tun. Die Bilder, in denen er das Raubtiernest Ninive in seiner völkerverschlingenden Gier, seinem Hoch- und Frevelmut schildert, ist ebenso packend wie die Vorführung der gegen die Stadt anstürmenden Helden mit ihrer schimmernden Wehr und dem unhemmbaren Lauf ihrer Kriegsrosse. Und die Farben, die er verwendet zur Beschreibung des ersehnten Falles der alten Feindin, werden in ihrer Glut nur von den ähnlichen Ausführungen des Deutero-Jesaja erreicht (vgl. Nah 3, 4–7 und Jes 47, 1–3). Man hat angesichts dessen immer wieder den Eindruck, als ob der Verfasser es am eigenen Leibe erlebt, mit eigenen Augen gesehen, wie furchtbar Ninive gewaltet. Daher die Glut seines Hasses. Die allerdings erst spät (16. Jahrh. n. Chr.) auftretende Behauptung der Morgenländer, die Elkosch in der Nähe von Mosul suchen, träfe dann am Ende doch das Rechte. Andere denken an ein Dorf 'elkesi' zwischen Bethlehem und Gaza oder in Galiläa.

Bei Nahum fehlt – und das ist bemerkenswert – jeder religiöse Zug. Nichts von dem Gedanken, daß Jahwe Ninive als Zuchtrute gegen sein ungehorsames Volk verwendet; daß Israels und Judas Sünde der letzte Grund von Assurs Triumph über das Gottesvolk sei. Juda soll feiern und jubeln, denn nicht mehr wird ein Bösewicht sein Gebiet durchstreichen (2, 1), als ob nicht die Richter über Ninive auch eine Gefahr für Jerusalem sein könnten. Keine bedingte, sondern eine unbedingte Heilsweissagung! Jahwe muß einschreiten, weil Juda sein Eigentum ist. Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber doch die stillschweigende Voraussetzung. So hätten wir denn hier ein Wort aus dem Kreise der von Amos, Hosea, Jesaja und Micha bekämpften Propheten, das wohl wegen der Glut seines Hasses gegen Ninive und wegen seiner poetischen Schönheit Aufnahme in die heiligen Prophetenschriften fand. – Ein ziemliches Rätsel gibt das erste Kapitel auf: dort wird nach der Weise nachexilischer Psalmen das allgemeine, Israel Rettung bringende Gericht über die ganze Welt ausgemalt. Das paßt nicht recht zu des Nahums Gedicht. Man hat hier die Anfänge eines in den Nahumtext hineingeschriebenen alphabetischen Psalms entdeckt,

ohne imstande zu sein, ein ganzes alphabetisches Lied herauszuschälen. Möglich, daß auch nur der Anfang (א — כ = a — k) verarbeitet, der Schluß, weil zu wenig geeignet, fortgelassen wurde (vgl. Gunkel ZAW 1893 S. 223 ff., Löhr ThLZ 1901 Sp. 91 f.).

4. Der Elohist

Sieht man bei Nahum keine Wirkung der Tätigkeit der großen Propheten und ihrer Gedanken, so ist das anscheinend um so mehr in der sogenannten elohistischen Quelle des Pentateuches der Fall. Sie hat, wie oben ausgeführt, ihre Bezeichnung daher, daß sie erst von Ex 3 an den Namen des Nationalgottes bekannt sein läßt und gebraucht. Aber auch weiterhin bevorzugt sie den Ausdruck „Elohim". In bezug auf die Abgrenzung, die Herkunft und das Alter dieser Schrift gehen die Meinungen noch stark auseinander (vgl. hierzu besonders Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch, Leipzig 1904, und Smend, Die Erzählung des Hexateuch, 1912).

1. Die Abgrenzung. Sicher scheint, daß E keine Urgeschichte hat. Er beginnt mit dem Hin- und Herziehen des nach Jos 24, 2 f. aus Mesopotamien stammenden Abraham, der schließlich bei Abimelech von Gerar Unterkunft findet, wo seine noch in Jugendschöne prangende Frau die Begierde des fremden Königs weckt (Gen 20). Von dort geht er fort und siedelt sich in Beerscheba an. Hier blieb er wohl bis zum Tode. Hier wurde ihm noch im Alter, da er es nicht mehr hoffen konnte, von Sara der göttlichen Verheißung Kap. 15, 7 f. entsprechend Isaak geschenkt. Dessen Geburt hat dann die Vertreibung des kleinen Ismael zur Folge (Kap. 21). Danach wird der Patriarch noch durch das Gebot, seinen nunmehr einzigen Sohn Isaak der Gottheit zu opfern, auf eine schwere Probe gestellt, die er übrigens glänzend besteht (Gen 22). Gerade in den Abschnitten K. 12—26 lassen sich die drei Fäden der vorexilischen Geschichtsbücher im Pentateuch besonders deutlich scheiden. Dreimal (Kap. 12; Kap. 20; Kap. 26) hören wir von der Gefährdung der Patriarchenfrau, dreimal (außer Kap. 17 nach dem Priesterkodex) wird der Name Isaaks — und zwar jedesmal verschieden — erklärt, das eine Mal vom ungläubigen (18, 12—14), das zweite Mal vom glückseligen Lächeln der Sara, das dritte Mal von dem Lachen der Welt, wenn ihr die Mutterschaft der Matrone Sara berichtet wird (21, 6).

Die hier aufgedeckten drei Quellen kann man nun durch den ganzen Hexateuch verfolgen. Dabei leistet für die Ausscheidung der Quelle E der Rückblick des Josua (Jos 24 z. T. aus E) sehr gute Dienste. Aber im einzelnen bleibt noch vieles fraglich. Besonders in der Sinai-Horebgeschichte liegen große Schwierigkeiten vor. Zu E soll sowohl der Dekalog (Ex 20) als auch das Bundesbuch (Ex 20, 23 — Kap. 23) gehören. Aber die beiden stehen sich dort im Wege. So hat man gemeint, das Bundesbuch habe ursprünglich etwa die Stelle eingenommen, an der jetzt das Deuteronomium stehe und sei von dort bei Einarbeitung von V Mose hierhergekommen (Kuenen, Einleitung in das AT I 1 S. 241). Oder man stellt es in die

Sichemszene Jos 24 ein und läßt das Volk dort durch Josua auf Grund des Bundesbuches verpflichtet werden (Procksch a. a. O. S. 165. 167). Dann könnte man E den Dekalog belassen, mag er nun als mosaisch oder als später entstanden gelten. Smend wieder möchte das Bundesbuch als einen Fremdkörper betrachten, der von irgendeinem Redaktor in E hineingesetzt wurde. Nach allen diesen Forschern wäre der „Bund" Ex 24, 1 ff. auf Grund des Dekalogs abgeschlossen worden. Aber es liegt auch umgekehrt die Möglichkeit vor, den Dekalog als spätere Einfügung zu betrachten und das Bundesbuch an seiner Stelle als echten Teil von E zu belassen. Man kann aber auch annehmen, daß E ursprünglich überhaupt keine Horebgesetzgebung gehabt habe. Sicher ist jedenfalls, daß E auch von einem Zuge zum Gottesberg erzählt hat – er nennt diesen im Gegensatz zu dem Sinai bei J^1 und J^2 – „Horeb". Er berichtet ferner von einem Besuch des dort wohnenden Jahwe durch Moses und führt uns den Abfall der Israeliten von dem eben geschlossenen Bund und ihren Tanz um das goldene Kalb vor Augen. Wir treffen auf diese Quelle bei dem Wüstenzuge wie bei dem Bericht von den Kundschaftern und der Eroberung Kanaans. Zweifelhaft kann sein, ob E mit dem Tode Josuas geschlossen oder ein bis in die Königszeit hineinführendes Geschichtswerk geliefert hat. Man hat sowohl im Richter- wie im Samuelbuche bei den verschiedenen ineinander geflochtenen Doppelberichten (so in der Gideonerzählung 6–8; Abimelechperikope 9; Jephtahabschnitt 11 oder in der Königswahl 7–8; 9–10 usf.) Teile unserer Pentateuchquellen finden wollen (Budde, Die Bücher Richter und Samuel, Gießen 1890, Cornill ZAW 1890 S. 96 ff., Einl. AT). Doch kann es auch sein, daß hier nur Erzähler im Geiste des J oder des E, d. h. aus ihrer „Schule", zu finden sind (vgl. Kittel, Theol. Stud. und Kritiken, Gotha 1892 S. 44 ff.).

2. **Die Herkunft und das Alter von E.** Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Stellung zur Zusammensetzung der Quelle ab. Man hat nämlich auch in ihr mehrere Federn erkennen wollen. Der älteste Teil der E-Quelle soll nach Kuenen, Procksch u. a. a. etwa um 750 in Nordisrael entstanden sein. Sie wäre dann etwa gleichzeitig mit der jüngeren jahwistischen Schrift. Die Tatsache, daß auch E die Entstehung der Jahwestätten in Nordisrael berichtet, läßt, so heißt es, darauf schließen, daß sie noch in Blüte und Ansehen standen. Der Verfasser will doch den Lesern zu Gemüte führen, daß sie dorthin gehen, opfern und beten sollen, wo die Gottheit sich den Vätern offenbarte. Das hätte nach der Zerstörung des Nordreiches keinen Sinn. Israel erfreute sich des unbestrittenen Besitzes seines Landes: die aramäische Gefahr ist vorüber, die assyrische noch nicht in Sicht. Die Grenzen des Landes, wie er sie angibt, entsprechen etwa der Zeit unter Jerobeam II., also rund um 750 (Procksch a. a. O. S. 175–184). Diese Schrift soll im Nordreich entstanden sein. Dafür darf man zwar nicht auf die Erzählung von der Heiligung der nordisraelitischen Kultstätten verweisen – die finden wir auch in den judäischen Quellen J^1 und J^2 – auch nicht darauf, daß die Josephgeschichte zum großen Teile E angehört: der andere Teil stammt doch aus J^2. Aber

die Erwähnung des Grabes von Rahel, der Stammutter der Nordstämme, die besondere Liebe, mit welcher der Josephstamm behandelt wird, die Erwähnung der josephitischen Gräber, so der Amme Rebeqqas, der Debora (Gen 35, 8), des Joseph (Jos 24, 22), des Josua und Eleazar (Jos. 24, 30. 33) soll auf nordisraelitische Herkunft weisen. Der Verfasser kennt bei Bethel, dem Hauptheiligtum Ephraims, heißt es, jeden Weg und Steg. Ihm gilt die Bevorzugung Ephraims vor Manasse im Segen des Jakob (Gen 48) als selbstverständlich, während J sich noch darüber wundert. So mag er, das der Schluß, aus Ephraim stammen.

Nun scheint aber der Fluß der Erzählung vielfach von Stücken durchbrochen, die ganz im Stil und der Art von E gehalten sind und doch gar sehr mit dem Grundstock im Gegensatz stehen. So empfängt nach E^1 Mose von Jahwe auf dem Horeb den Wunderstab, mit dem er die Plagen über Ägypten heraufzaubert, nach E^2 hat er schon einen Stab, seinen Hirtenstab. E^1 läßt ihn mit den Ältesten vor Pharao erscheinen, E^2 mit Aaron, der diese verdrängt. Bei dem Durchzug durch das Rote Meer ruft Mose zu Jahwe (E^1): vielmehr schreien die Israeliten zu Mose (E^2). Besonders in der Horebgeschichte soll die Verwirrung bei E auf jüngere Einarbeitungen zurückgehen, zu denen vor allem die Erzählung vom goldenen Kalb gehöre.

Während E^1 auch nach Ex 3 mit Vorliebe 'Elohim' sagt, tritt bei E^2 meist 'Jahwe' dafür ein. Nimmt man diese E^2 zugeschriebenen Stücke heraus, so bleibt ein streng geschlossenes Werk übrig, das sich durch die Kunst der epischen Erzählung, durch kraftvolle Art der Darstellung, durch Mitteilung einer Reihe alter Gebräuche auszeichnet. Dagegen fallen die störenden Stücke durch eine gewisse Blutleere, durch predigtartigen Ton und Weitschweifigkeit, durch das Bestreben, Jahwe mehr in unnahbare Ferne zu rücken, auf. Auch im Stil findet man bezeichnende Verschiedenheiten. – Diese Stücke bilden nun aber unter sich kein Ganzes. Sie sind deutlich aus Angaben und Erzählungen in E^1 jeweils herausgewachsen. So hätten wir es mit einer Überarbeitung von E^1 zu tun. Diese aber wäre dann nach der Zerstörung von Samarien in Judäa bewirkt worden. Das ginge wohl am deutlichsten aus der Erzählung vom goldenen Kalbe hervor. Sie bietet eine judäische Polemik gegen den Kult in Betel und ist ausgesprochenermaßen nach dem Falle des Nordreiches entstanden.

Diesen Anschauungen gegenüber hat nun Smend (a. a. O. S. 33 – 37) die judäische Herkunft der Quelle E, die nach ihm am Anfange des 7. Jhrhs. entstanden ist, mit großer Entschiedenheit behauptet. Das Werk ist aus einem Guß. Alle, auch die für später eingearbeitet erklärten Stücke, haben dieselben sprachlichen Eigentümlichkeiten, sie sind alle Kinder des einen Geistes, d. h. sie lassen die Einwirkung des Amos und seiner Nachfolger aufs deutlichste erkennen. Der Gott Israels ist hier überall von den übrigen Göttern vollständig verschieden, er ist der Eine Gott. Jahwe ist nur der Name, mit dem er von Israel angerufen wird. Dementsprechend ist auch Israel von den übrigen Völkern vollkommen verschieden, die bei E Num 23, 9 wie zuerst bei Hosea „Heiden" heißen. Israel ist selbst aus dem Heiden-

tum hervorgegangen. Abraham wurde von Gott aus dem götzendienerischen Geschlecht herausgesondert (Jos 24, 23), und Jakob, der abermals aus heidnischem Lande kam, mußte noch einmal den wahren Gott zu seinem Gott erwählen (Gen 28, 21) und den Götzendienst aus seinem Hause entfernen (Gen 35, 1 — 4). Noch jetzt besteht Israels Aufgabe darin, das Heidentum, das ihm immer noch anklebt, auszuscheiden und zu überwinden. Der Monotheismus duldet keine Gottesbilder, nicht einmal Amulette an den Ohren (Gen 35, 4). Die Masseben treten an ihre Stelle und werden nicht mehr als Gottes- nur noch als Denksteine aufgefaßt. Diese Züge durchziehen die ganze Schrift E. Ihre Stücke begleiten in ständiger Korrektur die Stücke von J[1] und J[2]. Sie beseitigen die Anthropomorphismen der Jahwisten und die moralischen Anstöße ihrer Erzählungen. Da nun Ex 32 (das goldene Kalb) und Jos 24 auf die Zerstörung des Nordreichs anspielen, auch Num 23 den Bileam ein Israel erblicken läßt, das von den Heiden schwer gelitten hat, an Zahl sehr vermindert, ja auf einen Teil zusammengeschrumpft ist, ergibt sich deutlich die Zeit nach 722 als Abfassungszeit.

Während bei J[2] Israel auf der Höhe des Glückes steht, hofft E auf eine zukünftige Herrlichkeit, wobei er zunächst natürlich an die Wiederaufrichtung des Nordreiches denkt. Deshalb betont er die Joseph und seinen Söhnen gegebenen Verheißungen und zählt auch mit Vorliebe die heiligen Stätten des Nordreiches auf, weil auch sie ihm als ebensoviele göttliche Verheißungen und menschliche Rechtsansprüche für die Wiederherstellung Israels erscheinen. Der Untergang Samariens ist für E die Epoche, die die vergangene Zeit Israels als eine Zeit der Sünde abschließt und zugleich die Möglichkeit der Bekehrung und damit eine neue Zukunft eröffnet. Er knüpft hierbei an Amos und seine nächsten Nachfolger, namentlich an Hosea, an. Aber die Sicherheit, mit der er Schuld und Strafe, Bekehrung und Wiederherstellung Israels einander gegenüberstellt, läßt sich nur verstehen, wenn er einige Jahrzehnte nach dem Untergang Samariens schreibt: . . . Er war ein Wortführer der von Jesaja begründeten prophetischen Partei, und seine Bedeutung besteht darin, daß er uns einen ersten Kompromiß zwischen dem prophetischen und altisraelitischen Gottesglauben vor Augen stellt.

Wenn er durchaus parallel zu J von den Erzvätern im Süden erzählt, den spezifisch jüdischen Abraham mit besonderer Vorliebe behandelt, ja Jakob gegen J[1] und J[2] in Beerscheba' tief im Süden wohnen läßt, so verrät sich darin deutlich die jüdische Herkunft des Verfassers. Auch er wird zu den Nachkommen des Moses in Anatot gehört haben, wie aus seiner Polemik gegen Aaron, d. h. das jerusalemische Priestertum der Sadoqiden hervorgeht (Ex 32; Num 12 und öfter). Soweit Smend (S. 352 f.).

Der Gegenstand ist einer genaueren Untersuchung wert. Gewiß scheint, daß E stark von J[2] abhängig ist, ob auch von J[1] ist nicht so gewiß; ebenso ist wohl nicht ganz klar, ob ihm das zusammengearbeitete Werk J[1] + J[2] schon vorlag. Wie J[2] läßt er Abraham in Beerscheba' wohnen und dort einen Bund mit Gott schließen (Gen 15). Wie bei diesem wird

Sarah (nicht Rebeqqa J^1 Gen 26) am Hof eines fremden Fürsten gefährdet (Gen 12 J^2; Gen 20 E). Hier wie dort hören wir von einer Vertreibung der Hagar und Ismael. In beiden Quellen fehlt Lot.

Bei dieser Gleichheit der Anlage ist nun die Verschiedenheit in der Auswahl der Stücke und ihre Ausführung im einzelnen von Bedeutung. E hatte, das kann man als Ergebnis der Quellenkritik behaupten, keine Urgeschichte. Bezeichnend genug! Bis Abraham war die ganze Welt in Heidentum versunken. Erst mit seiner Erwählung beginnt die „Heilsgeschichte". Diese von der deuteronomischen Schule aufgenommene und verschärfte Scheidung von Welt und Gottesvolk hat sich aber doch wohl erst auf Grund der Tätigkeit der großen Propheten ausgebildet. Erst durch sie gelangte Israel in den Besitz eines religiösen Habens, das es charakteristisch von allen anderen Völkern trennte, diese zu „Heiden" machte. Ebenso bezeichnend wie das Fehlen dieses Stoffes in E ist nun aber auch die Abweichung in Stücken, die er mit J^1 oder J^2 gemeinsam hat.

In Ägypten wird Sarah wirklich dem Harem einverleibt, log Abraham wirklich (J^2), in Gerar bei Abimelech war Gefahr für sie, die Gott durch eine Traumoffenbarung an Abimelech verhindert. Auch hat Abraham eigentlich nicht gelogen: Sarah war seine Halbschwester — wozu sie E wohl gemacht hat, um Abraham rein zu waschen (E). Bei J^2 gibt Abram ohne weiteres die Hagar dem launischen Begehren der Sarah preis. Sie flieht und gebiert fern von ihm bei Lachaj-Ro'i den Ismael, d. h. „Gott hört", so genannt, weil die Gottheit ihr „Elend erhört hat" (Gen 16). E begründet das Verlangen der Sarah mit der Befürchtung, daß Ismael einst das Erbe mit ihrem Sohne Isaak teilen werde. Die Magd ist mit ihrem Sohne also bisher ungestört in Abrahams Haus verblieben, in dem sie ihm einen Sohn geschenkt hat. Ungern, nur auf die Weisung der Gottheit, die dem Isaak gleichfalls das Erbe ungeschmälert erhalten will und den Erzvater also entschuldigt, „entläßt" er sie, nachdem er ihr noch eine Wegzehrung mitgegeben hat. In der Folge schlägt E gegenüber der in ihrer Herbe großartigen Darstellung von J^2 weiche und rührende Töne an. Die arme Magd verirrt sich, das Wasser in dem Schlauch ist zu Ende. Erschöpft wirft sie den Knaben, den sie trug, unter einen Ginsterstrauch, setzt sich einen Bogenschuß weit von ihm nieder: sie will sein Ende nicht mit ansehen und kann doch nicht von ihm fort, das Mutterherz leidet das nicht. Gott im Himmel aber hört des wimmernden Knaben Stimme und erbarmt sich sein. Er fragt nicht, woher und wohin (gegen 16, 8): als Gott im Himmel schaut und überschaut er ja das Tun und Denken der Menschenkinder. So erhört er des Knaben Rufen, eine Anspielung auf den Namen Ismael, d. h. Gott hört, die eigentlich nicht mehr am Platz ist, da er ja schon bei seiner Vertreibung Ismael heißt. Die Abhängigkeit von J^2 wie die Eigenart von E tritt hier deutlich hervor.

Die Liebe zur Ausmalung rührender Szenen, das Verkehren der Gottheit mit den Menschen durch den Engel vom Himmel her (vgl. auch die Himmelsleiter Gen 28), das ist die Weise von E. Auch läßt er wohl durch Traumoffenbarungen den göttlichen Willen mitgeteilt werden

(Gen 15, 1; 20, 3; 28, 12). Die naive Weise des Verkehrs von Jahwe mit den Menschen, wie sie J^1 und J^2 bieten, war ihm augenscheinlich anstößig. Besondere Muster der Erzählungsart von E findet man in den zu ihm gehörigen Teilen der Josephgeschichte und vor allem in der Perle seines Buches, der Geschichte von der Opferung Isaaks. Der Glaubensgehorsam Abrahams, sein durch des zutunlichen Knaben Gespräch vermehrtes Leiden, der Gottheit hoheitsvolles Dazwischentreten ist durch Wort oder Handlung unnachahmlich geschildert. Dabei tritt der Kompromiß zwischen Volksreligion und prophetischer Anschauung deutlich heraus: Gott will nur das Opfer eines gehorsamen Herzens (Prophetismus!), er sorgt aber doch selbst für ein Opfertier (Volksreligion!). Deutlich zeigt sich nun aber auch eine polemische Spitze: in Israels Religion ist für Menschenopfer kein Raum. Diese Polemik führt aber doch wohl in die Zeit des Manasse, in der dieser alte, seit langem vergessene grausige Brauch, von dem ein Amos, Hosea, Jesaja nichts wußten, wie man aus ihrem Schweigen wohl schließen darf, wieder aufflackerte (II Kön 21, 6, vgl. auch Micha 6, 6f.). Es wird doch wohl richtig sein, wenn man die Verschiedenheit von E gegenüber J^1 und J^2 nicht bloß auf die Eigenart und Anschauung der Schriftsteller zurückführt. Es ist die vorprophetische und prophetische Zeit, die uns aus ihnen entgegenleuchtet.

5. Das Deuteronomium

Die Bahn, in der sich der Verfasser des elohistischen Werkes bewegt, wird nun weiter beschritten und verfolgt durch das sog. Deuteronomium und die deuteronomische Schule. So sehr auch das Einzelne in bezug auf die Geschichte des Deuteronomiums selbst im Dunkel liegt, viel mehr wie die meisten Forscher sich und anderen zugeben, so klar und deutlich steht uns die deuteronomische Art vor Augen und die Wirkung ihrer Wortführer.

1. Die Auffindung. Es gibt kaum einen Abschnitt im AT, der gleich lehrreich ist wie II Kön 22—23, wo uns über die Auffindung des „Gesetzbuches" (II Kön 22, 8. 11), des „Bundesbuches" (23, 2) Bericht erstattet wird. Gelegentlich einer Tempelrestauration im 18. Jahre des Königs Josia „findet" der Tempelpriester Hilqia das „Buch der Thora" und gibt es dem königlichen Beamten Schafan, der es erst selbst durchfliegt und danach dem Könige vorliest. Die Wirkung ist groß, der König zerreißt seine Kleider, schickt sofort zu einer Prophetin, mit Namen Hulda, der Frau eines Garderobenaufsehers, doch wohl eines Tempelbeamten (vgl. II Kön 10, 22), um sie wegen der Worte dieses Buches zu befragen, „denn der Zorn Jahwes, der über uns entbrannt ist, weil unsere Väter nicht handelten nach dem, was in diesem Buch geschrieben steht, ist gar groß." Die Antwort muß gelautet haben, daß es noch möglich sei, durch Einführung und Anwendung des Gesetzes die dem Volk und König drohende Gefahr abzuwenden. Dies Orakel wurde dann, nachdem es anders gekommen war, zu der uns vorliegenden Form, daß der König selbst die festbeschlossene Zerstörung von Stadt und Tempel nicht erleben werde, umgearbeitet (siehe Benzinger z. d. St. in Martis Kommentarwerk).

Im Vertrauen auf das tröstliche Wort der Hulda legt Josia Hand an das Werk. In einer großen Volksversammlung vor dem Tempel wird das „Buch des Bundes" (Gesetzes) verlesen und vom Gesamtvolk in feierlicher Bundesverpflichtung angenommen. Es ist also gewissermaßen eine Staatsverfassung, auf die man sich verpflichtet. Infolge dieser Verpflichtung kann der König durchgreifen, und er tut es. Die heiligen Stein- und Holzsäulen des Tempels werden vernichtet, die Häuser der Gotteshuren am Jahwetempel abgebrochen, die „Höhen" im ganzen Lande beseitigt, das Haus der „Bocksdämonen" im Tor zu Jerusalem zerstört. Auch was an Baal erinnerte, so die Altäre für das Menschenopfer im Hinnomtal; was als assyrischer Import galt, so die Sonnenrosse im Tempel, und die Altäre auf dem Tempeldach, die doch wohl den assyrischen Gestirngottheiten errichtet waren, alles das fiel dem Eifer des reformatorischen Königs zur Beute. Ebenso wurde dem Zauber- und Hexenwesen, der Beschwörung und Wahrsagerei ein gewaltsames Ende bereitet. Die Sache scheint sich zur Passahzeit abgespielt zu haben. Denn unmittelbar an die Verpflichtung des Volkes und an den Bericht über die Beseitigung des Götzendienstes schließt sich die Erwähnung einer Passahfeier, die in dieser Weise, d. h. in ihrer Abhaltung allein zu Jerusalem (23, 23), bisher noch nicht stattgefunden hatte.

Man kann die Bedeutung dieser Revolution von oben kaum überschätzen. Was Hiskia schüchtern begann, Manasse kräftiger in die Hand nahm, wird von Josia in schärfster Weise bewirkt: die Reglementierung der Religion von Staats wegen. Das Volk soll nicht mehr den religiösen Bräuchen und Feiern, wie sie in Häusern, in Städten, in Tempeln und auf Berghöhen je nach der Überlieferung und der Gegend recht verschieden gehandhabt wurde, nachgehen dürfen. Religion ist nicht mehr Sache des Hauses, der Stadt- und Dorfgemeinde, sondern des Staates. Es fragt sich nun aber, welche Religion? Auch das wird nicht dem Belieben dieses oder jenes Propheten, Lehrers oder Priesters überlassen: vielmehr ein heiliges Buch, eine „Bekenntnisschrift" ist das Statut der Religion. So ist sie nun eine Sache der Lehre, des Lernens, von der Vernunft zu erfassen und zu begreifen. Israels Religion wird somit eine Buchreligion, ein fest umschriebenes geistiges Gut, dessen Besitz Israel von allen Völkern unterscheidet. Der von E angebahnte Unterschied zwischen Israel und den Völkern, er wird durch des Josia Reform verstärkt und verewigt. „Jude" und „Heide" in ihrem Gegensatz gehen im Grunde auf die Kultreform des Josia zurück. Man versteht sehr wohl, daß diese Gesetze über alles hoch erhoben werden, sind sie es doch und sie allein, die Israel seine besondere Art geben und es über alle Völker erheben (Deut 4, 5–8). Und sie sind Israel immer zur Hand (Deut 30, 11–14) s. o. S. 8 ff.

2. **Der Inhalt des Buches.** Aber welcher Art war das Gesetzbuch? Von der Wirkung kann man auf die Ursachen schließen. Es muß die Verehrung fremder Gottheiten, sei es kanaanäischer, sei es assyrischer Herkunft, auf das strengste verboten, Beseitigung jeglicher Art ihres Kultus verlangt, es muß weiter der Zersplitterung des einen Jahwe in viele

Jahwes durch straffe Zentralisation des Kultus gewehrt haben. Jerusalem muß als alleiniger Wohnort Jahwes, alle anderen Jahwestätten müssen als unerlaubt bezeichnet worden sein. Damit ergibt sich die Lösung von der kanaanäischen Bauernkultur. Alles kanaanäische und altisraelitische Priester- und Orakelwesen, vielfach nicht voneinander zu scheiden, ist abzuschneiden. Das Passahfest — und was von diesem II Kön 23, 21 berichtet wird, weil es wohl gerade in die Zeit der Reform fiel, gilt gewiß auch von den andern Festen — darf nicht mehr ein Dorf- und Familienfest sein wie bisher; es ist nur noch in Jerusalem abzuhalten, um also von jeglichen heidnischen Bestandteilen gereinigt zu werden. Dies alles muß das Gesetzbuch enthalten haben. Ob ihm in seiner ursprünglichen Fassung auch schon eine Reihe von Fluchworten angehängt war, wie wir sie jetzt in Deut 27, 15—26 und Deut 28, 15—68 besitzen, ist umstritten. Die aus den oben angegebenen Worten des Königs sprechende Angst ist auch bei der Überzeugung, daß die Nichtbefolgung der ihm vorliegenden Gebote den schweren Zorn der Gottheit herausgefordert hat, genügend zu verstehen. Es bedarf da keiner ausgesprochenen Bedrohung von seiten des Gesetzgebers. Möglich aber ist immerhin, daß ursprüngliche kurze Fluchworte durch Kap. 28 verdrängt wurden.

Ausdrücklich aber muß, weil gern übersehen, hervorgehoben werden, daß das deuteronomische Gesetzbuch auch vieles enthalten haben kann, was zu diesen Hauptforderungen nur in ganz loser oder in gar keiner Beziehung stand.

Daß dies Gesetzbuch, das so tief in die Geschichte und Religion Israels eingriff, nicht verloren wurde, vielmehr in der uns überlieferten Thora Israels enthalten sein muß, ist ebensosicher, wie daß es nicht die ganze Thora (I—V Mose) sein kann. Schon die zweimalige Vorlesung an einem Tage schließt das aus, ganz abgesehen von allen anderen Gründen; und wenn der Chronist aus der Vorlesung des Buches eine Vorlesung aus dem Buche macht (II Chron 34, 18), so erkannte auch er schon die Unmöglichkeit zweimaliger Vorlesung der ganzen Thora, die für ihn natürlich nur in Frage kam, im Zeitraum nur eines Tages. Man kann nur, das war schon Hieronymus und Chrysostomus klar, an die Gesetzgebung des V Buches Moses denken. Denn das allein gibt die Forderungen, denen Josia nachkommt. In bezug hierauf herrscht seit de Wettes Schrift dissertatio critica, 1805, deren Aufstellungen sich allmählich immer mehr durchgesetzt haben, zurzeit fast vollkommene Einmütigkeit. Diese Einmütigkeit weicht aber einer starken Disharmonie, wenn man das Benehmen des Hilqia und damit im Zusammenhang die Entstehungsart des Buches, wenn man weiter das Verhältnis des Josia vorliegenden „Urdeuteronomiums" zu dem uns vorliegenden V Buch Mose sowohl nach seiten seiner Umrahmung (1—4 27; 5—11; 28—31) wie seiner gesetzlichen Teile (12—26) näher ins Auge faßt. Es entsteht die Frage, hat Hilqia allein oder mit andern das Buch verfaßt, ihm das Aussehen einer uralten Gesetzgebung verliehen und es also dem König in die Hände gespielt? Die Möglichkeit ist nicht zu bestreiten, wie denn H. Schmidt ausdrücklich von

einer solchen „Intrige" des Hilqia redet (SATA zu II Kön 22 f.). Man könnte dafür auch geltend machen, daß nicht Jeremia, sondern die Prophetin Hulda, die Frau eines Tempelbeamten, die dem Hauptpriester gewiß gern zu Willen war, um ein göttliches Orakel angegangen wird. Aber weiß man denn, ob Jeremia zu der Zeit nicht vielleicht gerade aus Zufall abwesend war? Es liegt für uns natürlich gar kein Grund vor, den Hilqia in Schutz zu nehmen und ihn und seine Mitarbeiter einer solchen Intrige für unfähig zu halten. Haben wir doch den Propheten Nathan als Hauptintriganten bei der Thronerhebung des Salomo kennen gelernt. Aber einmal sind die in Frage kommenden Gesetze, die irgendwie in Deut 12—26 stecken, nicht durchweg neu, sondern vielfach nur alte „mosaische" Gesetze in neuer Form und Beleuchtung, dann aber führt nach vielen die genauere Untersuchung des jetzigen Deuteronomiums auf eine längere bis auf Hiskia reichende Entwicklung, wie denn manche den Hiskia seine schüchternen Reformversuche — gewiß irrig — auf Grund des Deuteronomiums unternehmen lassen (II Kön 18, 4 und 22).

3. Die Entstehungszeit des Deuteronomiums. Sicher ist, daß das Deuteronomium nicht vor Jesaja entstanden sein kann. Es sind Gedanken des Jesaja oder auch Folgerungen aus seinen Worten und Taten, die uns in Gesetzesform geboten werden. Jesaja hatte im Verlauf seines Wirkens den Tempel von Jerusalem in den Mittelpunkt seiner Gedanken gestellt. Dort war ihm seines Gottes irdische Wohnung. Und weil das so war, konnte dieses Haus und die es umhegende Stadt nicht in die Hände der feindlichen Eroberer fallen. Der Abzug des Sanherib, dem es wohl gelang, viele Ortschaften und damit auch viele „Jahwestätten" des Landes, aber nicht den Tempel von Jerusalem in seine Hände zu bekommen, prägte dem Glauben des Jesaja das Siegel der göttlichen Bestätigung auf. So ergab sich hieraus zwar nicht für den Propheten — wir finden diese Forderung jedenfalls noch nicht bei ihm — aber doch für seine Nachfolger der Satz, daß nur in Jerusalem fernerhin Jahwe geopfert werden könne. Ein Micha, der vielleicht noch unter Manasse wirkte, und der ihm am Ende gleichzeitige Verfasser der Elohimurkunde ist noch anderer Meinung. Das beweist ja nicht, daß man im Kreise der Jesajajünger nicht schon damals solche Forderungen aufgestellt hätte, aber allgemein durchgesetzt hatten sie sich nicht, auch nicht in den Kreisen der Frommen. Aber es drängte doch alles dahin und damit auch auf die gewaltsame Beseitigung der andern „Jahwestätten", sintemal durch sie und den in ihnen ausgeübten „heidnischen" Kult die Einheit Jahwes stark gefährdet wurde. Die Betonung dieser Einheit aber (vgl. Deut 6, 4) lag durchaus auf dem von Jesaja gewiesenen Wege. Diese „Einheit" war aber am besten durch Einheit des Kultus in Jerusalem zu erreichen. Blieb in Jerusalem ein Tempel bestehen, so natürlich auch ein Tempelkult, mit dem Jesaja trotz Jes 1, 11—15 weitergerechnet haben muß, allerdings mit einem Kult in gereinigter Form. Und auch diese Reinigung vollzog sich in den von Jesaja gewiesenen Bahnen. War der Tempel Jahwes Wohnhaus, so konnte schlechterdings nichts in ihm geduldet werden, was fremden Göttern, wie etwa den assy-

rischen Gestirngottheiten, geweiht war oder mit Dämonenkult und Zauberei im Zusammenhang stand. Gegen das Einströmen fremder Kulte hatte Jesaja ja ebenso geeifert (2, 6 – 8; 17, 10 f.) wie gegen die Mantik in jeglicher Form (8, 19; 28, 14 f.). Es war ganz in seinem Sinn, wenn das Gesetz dagegen einschritt und genauere Bestimmungen gab.

Aber mit dem fremden Kult stand vieles aus dem altisraelitischen und kanaanäischen Erbe auf gleicher Stufe. Die heiligen Stein- und Holzsäulen – Jesaja hat sie nicht ausdrücklich bekämpft (Jes 17, 7 f. stammt nicht von ihm), aber ihre Beseitigung war in seinem Sinne. Das Menschenopfer, zu seiner Zeit noch nicht hervorgetreten, war ein Greuel vor Jahwe, das wußten und danach handelten seine Schüler.

Aber des Propheten Tätigkeit bezog sich nicht bloß auf kultisch-religiöse Dinge. Jahwe verehren, heißt, dem Armen helfen, der Witwe, den Waisen zur Seite stehen, sich vor jeder Auswucherung und Vergewaltigung des gemeinen Mannes sorgsam hüten. So ist nun der sog. humane Zug in der Gesetzgebung des Deuteronomiums gleichfalls jesajanischer Herkunft. Die Fürsorge für die Armen und Verschuldeten, für die Leviten und Sklaven geht weit über die bisherigen gesetzlichen Bestimmungen hinaus. Und wenn diese, auch der Natur der Tiere und Bäume geltende Milde sich nicht auf die Nichtisraeliten erstreckt, so kann man auch da die Spuren eines Jesaja entdecken, dem die fremden Völker doch nur ein Mittel für die Erziehung Israels, nicht aber selbst Gegenstand göttlicher Fürsorge waren. – Jesaja klagt heftig über die Richter, ihre Bestechlichkeit und Parteilichkeit, über ihre Tyrannei gegen die Armen. Dieser Klage suchen seine Schüler abzuhelfen, indem sie einmal im Gesetz aufs nachdrücklichste vor Bestechlichkeit und Unrechtlichkeit warnen (16, 19 f.), dann aber auch den Richterstand selbst und das Rechtsverfahren neu ordnen.

Das Richteramt soll fortan durch eigens bestellte Richter und Amtleute ausgeübt werden. Bisher lag es zumeist in den Händen der Familien- und Dorfältesten, die sich dann wohl mit dem „Leviten", dem Priester des Ortes, verständigten. Da spielte Familienklüngel, Rücksicht auf Ansehen und Macht in der Gemeinde sehr stark hinein. Bei Berufsrichtern liegt das anders. Vor allem erscheint aber wichtig, daß die eigentlich schweren Sachen der unteren Instanz entzogen und vor den obersten Richter und die Priesterschaft in Jerusalem verwiesen werden (16, 18 – 20; 17, 8 – 13). Auch soll dem Mißbrauch beim Prozeß durch die Verordnung, daß mindestens zwei oder drei Zeugen nötig sind und daß der falsche Zeuge zu töten ist, nach Kräften gewehrt werden. – Jesaja betont weiter, daß man sich nicht auf irdische Macht, auf Roß und Reisige verlassen soll. In dem Ankauf vieler Rosse sieht er zu tadelnden Unglauben (Jes 2, 7; 31, 1). Desgleichen ist das Sammeln von Gold und Silber vom Übel, denn es führt ab vom Vertrauen auf die Gottheit (2, 7). So wird dem König im Gesetz das Halten vieler Rosse, das Ansammeln von Gold und Silber untersagt (Deut 17, 16 f.).

Es sind also durchaus Forderungen des Jesaja oder Gebote, die sich aus seinen Forderungen ergeben, die uns im deuteronomischen Gesetzbuch

entgegentreten. Und die Voraussetzung, daß bei Innehaltung dieser Gebote die Sicherheit von Staat und Volk gewährt sei, ist geradezu auch die Voraussetzung für das ganze Wirken des Propheten. Demnach kann das Deuteronomium also nur nach Jesaja entstanden sein, und zwar, da manches erst als Anwendung der Jesajagedanken auf später herausgetretene Zustände verständlich ist (so z. B. die Bekämpfung der unter Manasse so stark hervortretenden Gestirnreligion und des Menschenopfers) eine gewisse Zeit nach seinem Wirken. Dazu paßt auch das Verhältnis zur elohistischen Quelle, falls diese Schrift wirklich unter Manasse entstand. Denn das Deuteronomium steht E besonders nahe, wie z. B. die Nennung des Choreb als Berges der Gesetzgebung zeigt (18, 16), um von der stetigen Bezugnahme auf das Bundesbuch zu schweigen, weil dies ja neuerdings als in E (allerdings auch schon vor Entstehung des Deuteronomiums) eingearbeitet angesehen wird.

Also einige Zeit nach des Jesaja Tod, frühestens in der Regierung des Manasse, kann die Gesetzgebung entstanden sein. Kann, muß aber nicht. Die Möglichkeit, daß sie erst kurz vor 621 hergestellt war, läßt sich nicht bestreiten.

4. Die Zusammensetzung des Deuteronomiums. Nun aber ist die Frage — und die ist bis auf den heutigen Tag sehr umstritten, — welche Teile von V Mose dem Josia vorlagen. Man könnte ja meinen, daß nur der Abschnitt 12—26, der ja die Gesetze enthält, das Deuteronomium darstellt. Dazu könnte der Vers 4, 44: „Dies ist die Thora, die Mose den Israeliten gab", der störend zwischen den beiden Einleitungen (1—4, 40 und 5—11) steht, als passende Überschrift gelten. Aber eine genauere Untersuchung des Gesetzeskodex zeigt, daß diese Annahme unzulässig ist. Auf Grund der pluralischen oder singularischen Anrede, die ja allerdings oft recht auffallend miteinander wechseln, hat man versucht, eine Scheidung zwischen einer Du- und einer Ihr-Gesetzgebung durchzuführen und die eine Schicht der singularisch, die andere der pluralisch gehaltenen Einleitung, zuzuweisen, die in 5—11 ineinander gearbeitet vorliegen sollen (besonders lebhaft von Steuernagel in seinem Kommentar verfochten worden, Göttingen 1900 S. II—X und in der Auslegung selbst). Gewiß gibt dieser Wechsel oft einen brauchbaren Fingerzeig für die Kritik, aber eine durchgeführte Scheidung nach Plural oder Singular nötigt oft zur Zerreißung des einheitlich geschlossenen Textes, bringt nicht zum Ziel. So ist denn Steuernagel selbst in seiner Einleitung ins AT (Tübingen 1912 S. 172—186) wesentlich zurückhaltender geworden. Eine genauere Prüfung von 12—26 zeigt ja, daß wir es hier nicht mit einem durchaus einheitlich geschlossenen, vielmehr mit einem aus verschiedenen Strömen zusammengeflossenen Werk zu tun haben, das auch nach seinem Zusammenschluß noch mancherlei Vermehrung und Überarbeitung erfuhr. Die Hoffnung, daß nach Ausscheidung von mancherlei Glossen und Einarbeitungen das Urdeuteronomium herausspringen werde, erfüllt sich nicht. Wenn z. B. bei der Festgesetzgebung (Kap. 16) das Passah ursprünglich nur einen Tag dauert (V. 2. V. 6f.), daneben aber mit siebentägiger Dauer gerechnet wird (V. 3f.

V. 8), so dürfte das mit dem Zusammenfluß des Passah und des siebentägigen Massotfestes im Frühjahr zusammenhängen. Hier liegt also spätere Verarbeitung vor. Ob auch bei der Bestimmung über das Wochen- und Laubhüttenfest eine Vermehrung des ursprünglichen, nur vom Passahfest handelnden Kapitels anzunehmen ist (so Guthe, Baudissin-Festschrift, Gießen 1918 S. 217 ff.), scheint mehr fraglich.

Ebenso kann das Königsgesetz, (17, 14 – 20), wenigstens in der vorliegenden Form, nicht dem Urdeuteronomium angehört haben. Wenn in ihm dem König befohlen wird, „dies Gesetz", d. h. das Deuteronomium, in Abschrift stets vor sich zu haben, so war eben bei Formulierung des Königsgebotes das Deuteronomium schon eine abgeschlossene Sammlung, wenn anders die Verse 17, 18 f. nicht spätere Zutat sind (Steuernagel z. d. St.). Aber darüber hinaus treten Verschiedenheiten in der Anschauung entgegen, die doch auf Verarbeitung verschiedener (zweier?) Gesetzgebungen schließen lassen. In 12 – 13 f. zeigen sich deutlich Dubletten, die diesen Schluß nahelegen. Nach der einen Darstellung ist der Höhendienst bis auf die Erwählung des Tempels durch Jahwe erlaubt gewesen. Der Unterschied war nur, daß vordem die Israeliten sich die Jahwestätten wählten, danach aber Jahwe selbst bestimmte, wo er fortan wohnen wolle. Auch daß die Israeliten den Jahwekultus auf den Höhen nach dem Vorbilde der Kanaaniter gestalten, wird getadelt. Das soll und muß fallen (12, 8 – 9. 29 – 13, 1). 12, 2 – 7. 20 – 28 sind die Höhen dagegen samt ihren Altären, Masseben, Ascheren kanaanitischer Herkunft, kanaanitischen Göttern geweiht. Darum sind sie gründlich zu beseitigen, sind die an ihnen amtierenden Priester hinzurichten. Smend, der dies hervorhebt (a. a. O. S. 256 f.) ist nun der Meinung, daß die erste Auffassung durchaus zu der Stimmung des Verfassers von Deut 1 – 4 passe, mit der auch eine Reihe sprachlicher Berührungen nachweisbar sei, während die zweite, strengere, sich sachlich und sprachlich zu dem Prediger von Kap. 5 – 11 stelle. Da es nun kaum anzunehmen ist, daß die mildere Fassung die spätere ist, – man begann doch erst zögernd mit der Reform, um dann schärfer zu werden und nicht umgekehrt, – so wäre in Deut 1 – 4 das Ältere zu sehen. Es sei also das Urdeuteronomium in 1 – 4 (abgesehen von einigen Ausscheidungen daselbst), in dem Gesetz 12 – 26 nach der Rezension von 1 – 4, und in dem Befehl von der Auftragung des Gesetzes auf Steine beim Überschreiten des Jordans (27, 1 – 3) zu finden. Der Verfasser, der vor dem Exil lebte, mag der Hersteller des Gesetzes selbst sein; nur ist möglich, daß er seine Umrahmung dem Gesetzbuch erst nach seiner Veröffentlichung gab, da er es 4, 5 und 8 als schon als fertig und bekannt voraussetzt (S. 259). Nach anderen (König, Das Deuteronomium, Leipzig 1917 S. 19 f.) liegt das Urdeuteronomium in 5 – 11 + 12 – 26 vor, dem dann in 1 – 4 eine weitere Umrahmung gegeben wurde.

Aber abgesehen davon, daß 5 – 11, – wenn man, wie König, an der Echtheit von 7, 1 ff. festhält – die Zeit nach der Verbannung vorauszusetzen scheint, wo die Warnung vor Mischehen, die Bedrohung nicht mit Kriegsnot und Verschleppung, sondern mit Mißwuchs und Dürre verständ-

lich ist aus der „Enge der Zeiten": gegen diese wie gegen die Auffassung von Smend spricht doch, daß wir eben eine doppelte Umrahmung haben. Das erklärt sich schlecht genug, wenn das Deuteronomium schon von Haus aus mit einer Umrahmung versehen ward. Dann wäre nicht recht einzusehen, wie man noch das Bedürfnis nach einer zweiten gefühlt hätte. Auch verrät die Tatsache, daß der Verfasser von 1—4 ebenso wie der von 5—11 die zu bringenden Gesetze als einen den Lesern schon bekannten Kodex voraussetzen, obgleich sie ihn danach erst bringen wollen, deutlich genug, daß wir es bei 1—4 und 5—11 nicht mit ursprünglichen Teilen des Deuteronomiums zu tun haben. Dies wird nur die Gesetze mit einer kurzen Einleitung nach Weise von 4, 44 und einer, vielleicht jetzt durch 26, 11—26 verdrängten kurzen Fluchandrohung am Schlusse enthalten haben. Ein solches Gesetzbuch genügte wohl für den König, nicht aber für die weitere Verbreitung unter das Volk. Da empfand man eine Einleitung und ein weiteres Schlußwort als nötig. Solche wurde zunächst in 1—4, 40 und 27, 1—3 beigefügt.

Im Laufe der weiteren Entwicklung erschien dann eine Überarbeitung der Gesetzsammlung (Verschärfung, Ergänzung, auch wohl Beseitigung einiger Bestimmungen) und ebenso eine predigtartige Empfehlung wünschenswert. Diesem Empfinden entsprach der Verfasser von 5—11. 28, z. T. 31, 24—26, der mit der Weise von 1—4, wenn sie ihm vorlag, ja überhaupt schon vorhanden war, nicht zufrieden schien.

Aus der Zusammenarbeit dieser zwei Werke entstand dann etwa unser Deuteronomium. Über Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten kommt man nicht hinaus. Das zeigt sich schon aus der großen Zahl der Lösungsversuche, wie man sie am besten bei Steuernagel nachlesen kann (Einleitung ins AT, Tübingen 1912 S. 172 ff., zu dem Ganzen auch: Kittel, Geschichte des Volkes Israel [2] I S. 257 ff.).

5. **Der angebliche Ort der Gesetzgebung.** Selbst die Frage, ob und bei welcher Gelegenheit Moses das dem Josia überlieferte Gesetzesbuch erhalten und Israel übermittelt haben soll, läßt sich nicht glatt beantworten. Zwar will das Gesetz in der vorliegenden Form 12—26 von Moses vor dem Überschreiten des Jordan mitgeteilt sein (vgl. z. B. 12, 10. 29; 18, 18 u. ö.). Aber ob das auch bei dem Urdeuteronomium so der Fall war, ist zweifelhaft. Jedenfalls redet der Abschnitt II Kön 22 f. im Gegensatze zu dem Berichte des Chronisten an keiner Stelle von einer Thora des Mose oder durch Mose, sondern mit einer merkwürdigen Zurückhaltung nur immer von einem „Buche der Thora" (der Ausdruck „Bundesbuch" 23, 1. 21 gehört der Überarbeitung an), das im Hause Jahwes gefunden sei. Und selbst wenn es von Anfang an als mosaisch auftrat, scheint doch der Ort seiner Veröffentlichung nicht genau angegeben zu sein. Denn die Umrahmungen sind da verschiedener Meinung. Einmal legt Mose den Israeliten das Gesetz bei dem Überschreiten des Jordan vor, und es verlautet nicht, daß er es schon 40 Jahre vorher am Sinai empfing (1—4). In Kanaan haben sie es dann auf übertünchte Steine zu schreiben (27, 1—3). Die Urschrift des Moses soll denn wohl — das am Ende

die Meinung – im Tempel zu Jerusalem ein verborgenes Dasein geführt haben. Es ist kaum anzunehmen, daß der Verfasser nicht an irgendeine Tradition angeknüpft hat. Und tatsächlich verlautet in der Quelle E, der die Deuteronomiker besonders nahestehen, daß Mose den Israeliten vor dem Überschreiten des Jordans Befehl gab, die ihnen am Schluß seines Lebens übergebenen Gesetze auf Steine aufzutragen und – den Sinn hat doch der gleichzeitige Befehl der Errichtung eines Altars aus unbehauenen Steinen, unter Darbringung von feierlichen Opfern – zur Grundlage eines Bundesschlusses zu machen (Deut 27, 4 – 7), wie denn auch geschieht (Jos 9, 30—32; 24, 25 f.). Man denkt hierbei am ehesten an das „Bundesbuch" (oder richtiger wohl noch, an die Teile von Ex 20, 18 – 23, welche die 'Mischpatim' enthalten), das nach manchen erst bei der Einarbeitung des Deuteronomiums seine Stelle hat wechseln müssen. Da wurde es mit der Sinaiperikope verbunden (vgl. Kuenen a. a. O. I 247 – 49; Stärk, Das Deuteronomium, 1894 S. 106 ff.; Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch, 1906 S. 106 ff.).

Denn die deuteronomische Gesetzgebung ist doch eine Neuherausgabe des „Bundesbuches", so wenigstens haben es die im Stil und Sinn des Deuteronomiums arbeitenden Redaktoren verstanden (Jos 8, 33 – 35), und sie werden darin recht haben.

Anders scheint aber der Verfasser von Deut 5 – 11 die Sache aufzufassen, wenn wenigstens 9, 8 – 10, 5. 11 ihm angehören, was trotz Smend (a. a. O. S. 252 f.) anzunehmen sein wird. Dieser Abschnitt, der sich wohl an 5, 27 unmittelbar anschloß (das Dazwischenliegende wird mit Steuernagel, Kommentar z. d. St. aus anderen Quellen stammen), geht auf die Erzählungen von den Horebvorgängen bei E zurück. Er bestätigt im ganzen was sich der kritischen Forschung als Faden des E in den sehr verwickelten Abschnitten Ex 18 – 23; 32 – 34 ergibt. Während nämlich nach J^1 Moses mit den 70 Ältesten den Berg besteigt, um Jahwe von ferne zu schauen, danach ein Opfermahl abzuhalten und den Bund zwischen ihm und dem Volk zu schließen, ohne daß von einer Gesetzgebung die Rede ist (Ex. 24, 9 – 11. 14, vgl. Smend a. a. O. S. 162), verknüpft J^2 die Bundschließung mit der Gesetzgebung. Nach diesem Erzähler hat Jahwe dem Mose gesagt, er wolle zu ihm auf den Berg kommen, mit ihm in lauten, auch dem Volk vernehmlichen Worten, reden, daß es an Mose und das Recht seines Mittleramts glaube (Ex. 19, 9); das Volk solle er vom heiligen Bezirk des Berges absperren. Mose schärft dem Volk Jahwes Willen ein (19, 15), steigt nun in das den Berg krönende Wolkendunkel, in dem der auf den Sinai herabgefahrene Jahwe wohnt (20). Danach muß Jahwe, der Abrede gemäß, so mit ihm gesprochen haben, daß das Volk es hörte, an ihn glaubte und demnach, als Mose herabkam und es nochmal zu strengster Zurückhaltung vor dem heiligen Bezirk vermahnte (21. 25), sich zur Bundesschließung mit Jahwe unter des Mose Vermittlung bereit erklärte. Mit dieser Erklärung tritt Mose wieder vor Jahwe auf den Berg (34, 2. 4 b), erhält von ihm die Gesetze (34, 14 – 27), die er aufschreiben, Israel verlesen und zur Grundlage des Bundes machen soll. Mose kommt herab,

verliest die Gesetze, das Volk bekennt sich zu ihnen, und so findet unter Besprengung des Volkes mit heiligem Opferblut die Bundschließung statt (24, 7 – 8). Es ist nun bedeutsam, daß sich der Verfasser von Deut 5 – 11 nicht an einen dieser, im ganzen doch wohl in angegebener Weise herauszuschälenden Berichte angeschlossen hat: vielmehr *bevorzugt er den Elohisten*. Dieser stellte sich die Sache folgendermaßen vor: von dem Berge Jahwes, dem Horeb, erscholl bei der Ankunft der Israeliten ein furchtbares Getöse, das immer stärker ward, so daß sie sich fürchteten, unmittelbar mit Jahwe zu verkehren. Mose solle vermitteln. Das wird gutgeheißen. So steigt denn Mose den Berg hinauf, erhält von Gott Weisungen, die er, herabgestiegen, dem Volke bekanntgibt. Die Israeliten nehmen diese Weisungen an, worauf dann in feierlicher Weise unter Aufrichtung von zwölf Malsteinen entsprechend der Zwölfzahl der Stämme und unter Besprengung dieser Steine, die Israel darstellen, mit der Hälfte des Opferblutes, dessen andere Hälfte Jahwe in Opferschalen dargebracht wird, der Abschluß des Bundes stattfindet (Ex 19, 16. 19; 20, 18 – 20; 24, 3 – 6). (In 24, 5 ist natürlich הַמַּצֵּבוֹת = massebot statt הַמִּזְבֵּחַ = ha-mizbeach zu lesen. Es handelt sich um einen Blutbund zwischen Jahwe und Israel. Da muß das Blut beiden Teilen appliziert werden. מִזְבֵּחַ ist Korrektur Späterer.) Nach dem Bundesschluß geht Moses wieder den Berg hinauf. Das Volk hat zu Gottes Bestimmungen Ja und Amen gesagt. So gilt es nun, daß Jahwe auch seinerseits feierlich Stellung dazu nimmt, den Bund seinerseits besiegelt. Das geschieht dadurch, daß er dem zu ihm zurückgekehrten Mose *zwei Steintafeln* übermittelt (24, 12 – 15), auf die er mit eigener Hand *die betreffenden Gesetze* aufgetragen hat, die damit als *dauernde Bundesverpflichtungen* bezeichnet werden. Und es bleibt auch trotz des zeitweiligen Abfalls von Israel dabei. Auf Moses Bitte vergibt Jahwe dem Volk und schreibt zum Zeichen der Vergebung die Worte zum zweiten Male für Moses und Israel auf die Steintafeln auf (34, 1. 4 a. 28 a b).

Soweit läßt sich die Erzählung auf Grund sachlicher und sprachlicher Anzeichen mit ziemlicher Sicherheit herausheben, und es ist eine gute Bestätigung der Quellenkritik, daß die Darstellung in Deut 5, 20 – 28; 9, 9 – 10, 5 dazu paßt. Was aber stand auf den Steintafeln, und was ist aus ihnen geworden? Das ist strittig. Die Mehrzahl der Forscher nimmt an, daß es der bekannte Dekalog war, den Jahwes Hand selbst auf den Stein schrieb. Die jetzige Darstellung in Ex 20 ff. und Deut 9, 9 ff. führt auch darauf. Aber das scheint doch auf die spätere Redaktion zu gehen. Es ist erstens ersichtlich, daß der Dekalog Ex 20, 2 – 17 den Zusammenhang auf das störendste durchschneidet. An den Posaunenschall (19, 19) schließt sich unmittelbar die Bitte des von diesem Schall erschreckten Volkes, Mose möge mit Jahwe für das Volk unterhandeln. Erst darauf können göttliche Gebote folgen. Sie kommen auch, aber nicht im Dekalog, sondern im sog. Bundesbuch. Ebenso wie hier liegt es Deut 5, wo gleichfalls der Dekalog (5 – 19) die Erzählung des Hergangs nach E an derselben Stelle durchschneidet (vgl. Bäntsch zu Ex 20, *Steuernagel* zu Deut 5 in der Nowackschen Sammlung). Zweitens aber bietet der *Dekalog*

in seinen beiden Rezensionen eine ausgesprochene deuteronomische Sprache. Das ist schon Franz Delitzsch aufgefallen, besonders aber von Meißner (Der Dekalog, Halle 1893) nachgewiesen. Ja, in Ex 20 verrät die Begründung des Sabbatgebotes mit dem Sechstagewerk der Schöpfung sogar Geist und Art des nachexilischen Priesterkodex. Es liegt darum nahe, für Ex 20 anzunehmen, daß wir da den Dekalog des Priesterkodex vor uns haben. Dieser hat ihn ja gehabt (Ex 25, 16. 21; 31, 18; 34, 29). Er ist dann nach dem Muster der Einschaltung von Deut 5 an seine jetzige Stelle Ex 20 gekommen, während er bei P erst nach Anweisung über den Bau der Lade, in die Moses die Gesetze, d. h. den Dekalog legen solle, die Jahwe eingeben werde (25, 16. 21), also nach Kap. 25—31 (vgl. 31, 18) gestanden haben kann. Drittens muß der Redaktor, der J und E zusammenarbeitete, die Steintafeln des E mit einem zu dem jahwistischen Dekalog Ex 34 in nächster Beziehung stehenden Text beschrieben angenommen haben. Sonst vermochte er kaum die Gesetze des J^2 als den Wortlaut der Steintafeln des E zu bieten, wie es doch in Ex 34 geschieht. Den jahwistischen Dekalog als eine Wiederholung des Zehntwortes von Ex 20 vorzuführen, konnte so leicht niemandem beifallen: diese beiden haben so gut wie nichts gemeinsam. Dagegen bietet das Bundesbuch in seinem religiös-kultischen Bestimmungen eine Reihe verwandter, ja wörtlich übereinstimmender Beziehungen (vgl. Ex 23, 10 ff.). So wird man nach Ausscheidung der zivilrechtlichen Bestimmungen (der Mischpatim) in den religiös-kultischen 'Horeb-debarim' von Ex 20, 23—23, 19, die auf den Steintafeln geschriebene Gesetze zu finden oder wenigstens herauszusuchen haben. Darauf führt doch auch wohl Deut 9, 9 ff., denn es handelt sich hier ursprünglich gleichfalls nicht um den Dekalog, sondern um das Gesetz des Deuteronomiums, das auch der Verfasser von 5, 1 ff. an die Stelle des „Bundesbuches" setzt. Nur weicht er ebendarin von dem Autor der Kap. 1—4 ab, daß er als dies „Bundesbuch" die auf dem Horeb gegebenen Debarim, nicht die Gesetzgebung in Ostjordanien (die nun in Ex 20, 21 ff. hineingearbeiteten mischpatim) versteht. Diese verschiedene Einreihung aber läßt vermuten, daß bei Veröffentlichung des Urdeuteronomiums hierüber keine bestimmte Angabe vorlag. — Der Verfasser versucht nun aber auch die naheliegende Frage zu beantworten, wie es zuging, daß die „uralten" Gesetze des Josia so in Vergessenheit geraten konnten, wie es nach II Kön 22 doch der Fall war. Moses hat sie auf Gottes Befehl in die Lade gelegt (10, 5), die ja dann im Tempel Salomos ein recht verborgenes Dasein führte. Wie kam der Verf. auf diesen Einfall? Steinerne Tafeln sind doch für die Öffentlichkeit bestimmt! Warum verbarg Moses sie? Auch hier folgt er den Spuren von E. Dieser läßt Moses die Gesetze dem Volke öffentlich verkündigen und danach auf steinernen Tafeln in einer eigens zur Aufbewahrung hergestellten Lade von Akazienholz niederlegen. Die Meinung ist nicht, daß sie mit der Lade der Öffentlichkeit entzogen werden sollten. Es ist zwar die allgemeine — auch von mir bisher geteilte — Ansicht, daß auch nach E die Lade der Ort der göttlichen Gegenwart, der Jahwethron sei. Aber die auf E zurückgehende Erzählung Deut 10, 1 ff., auch andere Erwägungen

führen davon ab. Die Lade als Gottessitz – das widerspricht gar sehr der ganzen Empfindungsweise von E, der ja solche heidnischen Reste durch Umdeutung mit Vorliebe „entheidnischt". Es ist doch auch bemerkenswert, daß – von mir seinerzeit zu Unrecht bestritten – bei E das Zelt, nicht die Lade Wohnort Jahwes ist. Zu der Tür dieses vor dem Lager aufgestellten Zeltes kommt Jahwe in seiner Wolke herab, um mit Mose zu verhandeln. Da hat die Lade als Gottesthron keinen rechten Platz mehr.

Man könnte nun auf die Lade als Gottessitz in E auf Jos 3 (Durchzug durch den Jordan), Jos 6 (Eroberung Jerichos) hinweisen. Aber es ist (siehe Steuernagel z. d. St.) zweifelhaft, ob wir es hier mit E zu tun haben. Und wenn ja, dann müßte man eben doch annehmen, daß Stücke wie die vom goldenen Kalbe, von den steinernen Gesetzestafeln, ihrer Aufbewahrung in einem Kasten auf jüngere Teile von E zurückgingen, die dann für den Verfasser von Deut 9, 9 ff. maßgebend wurden. Es ergibt sich, daß E die Brücke von J^2 zu den Deuteronomikern, diese die Verbindung von E zum Priesterkodex darstellen. Das zeigt sich in der Übernahme dieser Vorstellung bei P, der das Zehntwort Ex 20 in die Lade legen läßt, die – ein Kompromiß zwischen J und E – nun zugleich Thron Jahwes und Gesetzeslade ist. Es zeigt sich aber überhaupt bei der deuteronomischen Geschichtsschreibung.

6. Die deuterononische Geschichtsschreibung

1. Das jahwistisch-elohistische Werk. Von wie einschneidender Bedeutung die Einführung des josianischen Gesetzes gewesen ist, zeigt sich ganz besonders in der Geschichtsauffassung der Deuteronomiker, wie sie in der Überarbeitung der in Israel zu jener Zeit umlaufenden Geschichtswerke zutage tritt. Es fragt sich nur, welche Vorstellung wir uns von diesen Werken und demgemäß von ihrer Redaktion durch die deuteronomistische Schule zu machen haben. Die Frage ist leichter gestellt als beantwortet. Das zeigt schon die verschiedene Auffassung der Forscher. Und diese Verschiedenheit schärft es aufs nachdrücklichste ein, daß man betreffs seiner „Resultate" recht zurückhaltend sein muß. Das „vielleicht", das „vermutlich" müßte hier viel häufiger erscheinen, als es in der Tat geschieht. Wie sah denn wohl das Werk aus, das die Geschichte von der Urzeit an bis zur Eroberung Kanaans vorführte? Oder gab es ein solches damals noch nicht? Es scheint ja, daß die Juden um 600 ein größeres Werk in Händen hatten, das nach einer langen und ziemlich verwickelten Geschichte zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Im Laufe dieser Entwicklung soll sich dann, so die Meinung der Forscher, derselbe Vorgang öfter wiederholt haben. Es entstand vor 800 ein erstes Werk (J^1). Das genügte manchem nicht mehr. So schrieb dann J^2 das seine, das J^1 verdrängen sollte. Dieselbe Absicht hätte der Verfasser von E mit J^1 und J^2 gehabt, wenigstens wenn er später als J^2 anzusetzen wäre. Aber das gelang jedesmal nicht. So kam es zu Kompromissen. J^1 verschmolz zunächst mit J^2. Die Tätigkeit dieses Zusammenarbeiters zeigt sich am

klarsten in der Urgeschichte. Wenn man die späteren Abschnitte, die dem nachexilischen Priesterkodex angehören, herauslöst — was wegen der Eigenart dieser Schrift leicht ist — bleibt ja nur noch J^1 und J^2 übrig: E hatte wohl keine Urgeschichte. Der Mann, der z. B. die Paradiesgeschichten, der Gen 4 zusammenwebte, wäre dann der erste Redaktor (Rj). Aber hier schon eine Frage? Hat J^2 wirklich J^1 gekannt? Hat er ihn also mit Absicht verdrängen wollen? Gewiß ist vieles in J^1 und J^2 gleichmäßig. Das könnte doch auf den von beiden Quellen vorgefundenen Stoff zurückgehen. Und die starken sachlichen Differenzen, die sich von der Urgeschichte an bis zur Eroberung Kanaans verfolgen lassen, ohne daß in ihrer Darbietung bei J^2 eine ausgesprochene Polemik gegen J^1 zu erkennen ist, könnte am Ende auf die Vermutung führen, daß J^2 ganz unabhängig von J^1 entstand. „Evident" (Smend a. a. O. S. 27) ist seine Abhängigkeit von J^1 doch nicht, und weiter: ist J^1 und J^2 wirklich schon vor E zusammengefügt worden? — Nun trat E hervor. Auch diese Schrift will die Geschichte Israels vom Anfang bis zur Eroberung (und weiterhin?) erzählen. Aber auch hier eine Reihe von Fragen. Hat E das Werk J gekannt, wenn es ein solches damals gab? Und wenn ja, hat er neben der Verarbeitung von J^1 und J^2 auch die gesonderten Schriften noch in Händen gehabt? Die Antwort wird verschieden lauten, je nachdem man E für nordisraelitisch und etwa gleichzeitig mit J^2 oder für judäisch und um 100 Jahre später als diese Schrift entstanden annimmt. Im ersten Fall ist eine Bekanntschaft mit J (vor allem J^2) so gut wie ausgeschlossen (vgl. z. B. Steuernagel, Einleitg. ins AT S. 218), während bei der Annahme der Entstehung in Judäa um 650 (Smend) es allerdings kaum denkbar wäre, daß der Verfasser das große judäische Werk nicht sollte gekannt haben. Aber wie nun weiter? Hatte er J^1 und J^2 nur als ein Werk vor sich? oder waren ihm daneben die Schriften J^1 und J^2 noch gesondert in Händen? Die Tatsache, daß die ganze Anlage von E aufs engste mit der von J^2 verwandt ist, während das betreffend J^1 nicht gesagt werden kann, macht wohl Bekanntschaft mit J^2 wahrscheinlich, mit J^1 sehr zweifelhaft. Nach J^2 und E wird Abrams Frau gefährdet (Gen 12 und 20), nicht Rebekka (J^1 Gen 26). Beide lassen Abram in Beerscheba' wohnen, beide wissen von einem Bundesschluß mit Gott daselbst (Gen 15), von einer Trennung der Hagar (Gen 16 und 21) von der Werbung um Rebeqqa (? 24), beide bieten die Traumoffenbarung zu Betel (Kap. 28), haben die Josephgeschichte, die Gesetzgebung am Gottesberg, die Bileamerzählung usf. Dabei läßt ein näheres Zusehen doch erkennen, daß E gegenüber J^2 die Geschichten von zu starker Vermenschlichung Gottes, von „heidnischem Wesen", von Flecken im Leben der Erzväter reinigen will. So mag er doch wohl, darauf führt am Ende die Gleichheit von Plan und Anlage wie die Stoffmasse in J^2 und E, auf den Schultern von J^2 stehen, wobei er gewiß noch besondere Überlieferungen übernommen und verarbeitet hat. Da nun eine unzweideutige Bezugnahme auf J^1 nicht nachweisbar ist, muß man doch auch mit der Möglichkeit rechnen, daß ihm J^1 nicht bekannt war, auch nicht in einem Werk J^1 und J^2. Es wäre dann doch so, daß ein

Redaktor diese drei Schriften vereinigt hat (RJE), ein Rj also, der J^1 und J^2 zusammenarbeitete, nicht notwendigerweise anzunehmen ist.

War nun J^1 und J^2 und E als ein zusammengeschlossenes Werk den Verfassern des Deuteronomiums bekannt? Eine gewisse Auskunft kann man auch hierüber nicht geben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß E dem Verfasser von Deut 5 – 11 noch als selbständige Schrift bekannt war; das ergäbe sich mit Sicherheit, wenn die obige Meinung, daß die Darstellung von der Herrichtung der Lade zur Aufbewahrung der Gesetzestafeln in Deut 10, 1 ff. nach E wiedergegeben ist. Denn diese Erzählung wäre dann in E durch die Vereinigung mit J^1 und J^2 in Ex 33 verloren gegangen. Jedenfalls wird E mit Vorliebe, wenn nicht allein, im Deut benutzt. Die Stellen, aus denen man Vertrautheit mit J geschlossen hat (Num 14, 39 – 45, vgl. Deut 4, 41 – 44; die Erwähnung von Dathan und Abiram 11, 6, vgl. Num 16, des Baal Peor 4, 3 f., vgl. Num 25, 1 – 5), beweisen nichts, da sie als rein jahwistisch nicht in Anspruch genommen werden können. Danach ist es denn auch fraglich, ob das Werk JE schon wirklich vorhanden und den Deuteronomikern um 600 bekannt war. Ein durchschlagender Beweis für Benutzung von JE oder von RJE d. h. dem Redaktor und Harmonisator der zwei Werke läßt sich nicht bringen. Nur eins kann man feststellen, daß in der Arbeit dieses Redaktors nirgend deuteronomische Redewendungen vorkommen. Und das spricht, bei dem so großen Einfluß, den die deuteronomischen Sprache und Gedanken sofort nach Veröffentlichung des deuteronomischen Gesetzes überall ausüben, allerdings dafür, daß JE und RJE vor 621 anzusetzen ist. Doch ist bemerkenswert, daß ein so scharfsinniger Forscher wie Kuenen die Zusammenfassung der Schriften J und E erst nach der Veröffentlichung des Urdeuteronomiums ansetzt (also um 620).

Die Tätigkeit der Redaktoren Rj? und RJE bestand der Hauptsache nach in der Zusammenfügung und Ausgleichung der Quellen. So mußte z. B. die entflohene Hagar, die nach Gen 16 (J^2) in der Wüste gebar und blieb, im Hinblick auf ihre Entlassung bei E (Kap. 21) wieder in Abrams Zelt zurückkehren. Dementsprechend arbeitet RJE den betreffenden Befehl des Engels Jahwes und die Rückkehr der Hagar in den Bericht von J^2 hinein. Er setzt den unbekannten ägyptischen Herrn des Joseph (J) mit dem Gefängniswärter Potiphar (E) gleich, webt die ägyptischen Plagen bei J und E ineinander usf.

Darüber hinaus ist nicht viel von ihm zu sagen. Hier und da stößt er sich an einer zu starken Vermenschlichung Jahwes und beseitigt sie, so z. B. wenn er den „Engel Jahwes" an Stelle des Jahwe selbst mit der Hagar verhandeln läßt (Gen 16). Oder er unterstreicht die göttlichen Worte durch eine Erweiterung des ihm vorliegenden Textes, wie in der Geschichte von der beabsichtigten Opferung Isaaks, wo er der ersten Rede des „Engels Elohims" (so ursprünglich nach E) Gen 22, 11 – 12 noch hinterher an ziemlich unglücklicher Stelle ein zweites Wort des „Engels Jahwes" folgen läßt, in dem er Abram zum Lohn seines Gehorsams eine köstliche Verheißung zuteil werden läßt. Im übrigen hat er seine Quellen schonend behandelt und sich von schärferen Eingriffen ferngehalten.

2. Die deuteronomische Überarbeitung. Da liegt es bei der deuteronomischen Redaktion anders. Zwar in der Patriarchengeschichte tritt sie kaum hervor (so Gen 26, 5, wo die echt deuteronomischen Redensarten den Redaktor verraten). Das ist kein Wunder. Denn erst von dem Tempelbau an ist ihr der „Höhendienst" sündig. So nimmt man an dem Opfern der Patriarchen zu Sichem, Bethel, Hebron usw. keinen Anstoß (siehe dagegen PC u. § 34). Aber der Geist der deuteronomischen Schule ist so anders wie der aus den alten Quellen sprechende, daß er klarer und leichter zu erkennen ist. Das sei an einigen Beispielen gezeigt. Viel stärker, ja mit gewollter Einseitigkeit wird von ihnen das alleinige Wirken des allmächtigen Gottes betont, der Menschen selbständiges Tun zurückgedrängt. Nicht der Kundschafter Kaleb, sondern Mose, d. h. durch ihn Jahwe selbst, fordert die entmutigten Israeliten zur Eroberung Kanaans auf (Deut 1, 29). Jahwe selbst ist es, der ihnen nach der ersten Weigerung nunmehr den Kampf verbietet (1, 42 f.). Ruben und Gad bekommen ihre Gebiete nicht auf ihre Bitte, sondern auf einen Auftrag Jahwes (3, 12 f. 18). Während nach JE die Eroberung von Chešbon und die Besiegung seines Königs Sichon mehr durch Zufall geschieht – er tritt ihnen feindlich entgegen – so nach Deut auf die Weisung von Jahwe (2, 24 f.). Nach JE umgeht Israel das Gebiet von Edom und Moab, weil sie ihm zu stark waren, nach Deut, weil Jahwe es also befahl. Israel sollte eben Kanaan, nicht Moab und Edom erobern. Anderseits versteht es sich von selbst, daß sie dem heranziehenden Israel keinen Widerstand geleistet haben. Auf Jahwes Befehl durchwandert dies die fremden Gebiete, von dessen verschüchterten Bewohnern mit Wasser und Brot versehen, weil Jahwe es so gewollt (2, 6 ff.) usf., siehe Smend a. a. O. 260 ff. Auf diesem Wege ist dann die Geschichtsschreibung des Priesterkodex noch weiter fortgeschritten, die auch von einem Widerstand der Amoriter und Kanaanäer nichts weiß, sondern ihr Gebiet wie herrenloses Gut unter die israelitischen Stämme verteilt werden läßt. So läßt sich entsprechend dem Fortschritt des religiösen Denkens auch eine Entwicklung in der Art der Geschichtsbetrachtung von J^1 zu J^2, von da zu E, zu D, zu PC bemerken. Die aus deuteronomischem Empfinden geflossenen Worte und Ausführungen treten je später desto stärker in dem nach alten Quellen bearbeiteten deuteronomischen Geschichtswerke Gen – II Kön hervor. Am wenigsten noch in den vier Büchern Mosis, aber auch da erkennbar genug. So zeigen Eingriffe in Ex ihre deuteronomische Eigenart darin, daß sie den Haß gegen die Kanaanäer und ihren Götzendienst in sehr scharfer Weise zum Ausdruck bringen (Ex 23, 23 f. 29. 32 f.; 34, 11 – 13. 15 – 16. 24; vgl. Deut 7, 22 ff.; 12, 29 ff. u. ö.). Vor allem ist die Sinaigesetzgebung durch die deuteronomische Redaktion anscheinend ziemlich in Verwirrung gebracht worden. Hatten schon die verschiedenen Einleitungen zu Deut 12 – 26 die von ihnen gebotenen „uralten" Gesetze des Josia dem Moses bei bestimmter Gelegenheit in den Mund gelegt, so galt es jetzt bei dem Versuch, aus den überlieferten Erzählungen der Patriarchen- und Mosezeit ein zu Nutz und Wohl der frommen Leser dienendes Werk zu schaffen, auch dem Deuterono-

mium innerhalb desselben die richtige Stelle zu geben. Man konnte ja zwischen der Einschiebung in die Sinai-Horebperikope oder in die Erzählung von der Zeit dicht vor der Eroberung schwanken, wie ja die zwei Einleitungen (s. o.) hierin voneinander abweichen. Die Entscheidung für die zweite Möglichkeit legte sich dadurch nahe, daß das Gesetz deutlich nicht für die Wüsten- vielmehr für die Eroberungszeit gemeint sein will. „Wenn der Herr euch das Land, das vor euch liegt, geben wird, dann sollt ihr nicht so und so handeln, wie ihr jetzt tut" — wie oft kehren derartige Wendungen wieder!

Mit der Einstellung des Deuteronomiums in die Pentateucherzählung an diesen Platz ergab sich die Notwendigkeit einer größeren Verschiebung. Es war, wenigstens in einer der Quellen (E), von Mitteilung eines Gesetzes und Verpflichtung auf dasselbe, sei es bei dem Übergang über den Jordan Deut 27, 7 f., sei es in Sichem Jos 24, 25, die Rede. Dies Gesetz, bei dem viele Forscher eben an das Bundesbuch, oder an Teile desselben denken, mußte nun dem Deuteronomium weichen, da die beiden sich stießen. So wurde es von seiner Stelle fortgenommen und in die Sinaigesetzgebung verarbeitet und, wenn es sich etwa nur um einen Teil, die 'Mischpatim' handelt, mit den Horebdebarim zusammengeschlossen. Ein anderer Platz kam ja nicht in Betracht. Daß hierbei deuteronomische Hände mit im Spiel waren, zeigen Spuren deuteronomischer Redaktion in den Mischpatim selbst (22, 20b; 23, 9b, s. Deut 10, 19; 23, 8; Ex 22, 21, s. Deut 10, 18; 24, 17 ff.; Ex 22, 24a, s. Deut 23, 20; Ex 23, 4—5, s. Deut 22, 1—4).

Doch ist hier alles in Zweifel, wie denn z. B. Smend neuerdings das Bundesbuch als ein von einem Redaktor vor der deuteronomischen Redaktion in die Sinaiperikope eingearbeitetes Stück ansieht, das ursprünglich mit keiner der Quellen etwas zu tun hatte (a. a. O. S. 180 ff.).

Auch das ist ungewiß, ob der Zusammenschluß der verschiedenen Ausgaben des Deuteronomiums schon vorher stattfand und die so zusammengeschlossenen Teile dann in das vorliegende Werk eingefügt wurden, oder ob der Zusammenarbeiter der beiden Ausgaben des Deuteronomiums dies, sein Werk, nun selbst in die Wüsten- und Eroberungsgeschichte einfügte. Jedesfalls hat man den Eindruck, als ob das schon zusammengestellte Werk noch Gegenstand eifriger Überarbeitung von seiten exilischer oder nachexilischer deuteronomischer Federn geworden seien. (So die exilische Erweiterung in Deut 4, 10 ff., ebenso in der zweiten Einleitung in 5 und 6.) Besonders gegen Schluß (nach Kap. 26) macht sich eine solche Überarbeitung stark bemerkbar. Hier gehen überhaupt die Fäden sehr durcheinander. Das ist kein Wunder, weil da die älteren Pentateuchquellen wieder zu fließen beginnen, die mit Num 32 (33—35 entstammt PC) verlassen wurden. So hat man denn neben den abschließenden Bemerkungen von D^1 (1—4) in 27, 1—3 und denen von D^2 (5—12) in 31, 9 f. mit Sicherheit die Quelle E erkannt, die auch wohl den Segen des Moses (Deut 33) bot; man nehme z. B. 27, 5 f.; 30, 14 f. Auch der Jahwist tritt (namentlich in Kap. 34, 1b. 4) deutlich hervor. Dazu kommt nun aber die starke Durchsetzung, ja Überwucherung dieser Schichten mit späteren deuteronomischen

Ausführungen in 27, 8 ff. 28—31, denen auch das frühestens im Exil entstandene Lied des Moses angehören wird. Dies alles hat nun doch eine Sachlage geschaffen, die dem Kritiker große Zurückhaltung und Vorsicht im einzelnen zur Pflicht macht.

3. Das Buch Josua. Gleiche Vorsicht ist nun auch gegenüber dem Buche Josua geboten.

Es enthält die Geschichte der Eroberung (1—12) und der Verteilung (13—21), Josuas Abschied und Tod (22—24). In diesem Buche hat die deuteronomische Bearbeitung so stark eingegriffen, daß sie dem Ganzen geradezu ihrem Stempel aufdrückte. Aber auch hier ist die Arbeit nicht einheitlich. So hat man schon seit Hollenberg (St. Kr. 1874 S. 462 ff. s. Albers, Der Quellenbericht in Jos 1—12, Bonn 1891) zwei deuteronomische Redaktoren entdeckt. Aber das schien doch zur Erklärung einer so durchgreifenden deuteronomischen Darstellungsweise noch nicht zu genügen. Dies Gefühl hat dann zu der von Steuernagel wieder aufgenommenen Vermutung Dillmanns geführt, daß wir in Josua ein selbständiges deuteronomisches Werk von der Eroberung des Landes als Hauptstock des Buches Josua anzunehmen haben. Es legte, so die Meinung, der Hauptsache nach den elohistischen Bericht zugrunde, wahrte sich aber auch ihm gegenüber in Einzelheiten volle Selbständigkeit (Steuernagel, Einleitung ins AT S. 282).

Daneben liegt der elohistische Bericht vor, der zwar nicht vollständig erhalten ist, dessen Lücken sich aber nach dem deuteronomischen Jos-Buche leicht ergänzen ließen (S. 281). Dagegen soll J nur sehr sparsam und in Kleinigkeiten zu Wort kommen.

Der Schluß, zu dem dieser Forscher betreffs des Buch Josua kommt, ist folgender: Die Quellen des Buches Josua blieben bis in die nachexilische Zeit hin unverbunden. Es gab damals vier Eroberungsberichte: 1. J, 2. E in deuteronomischer Bearbeitung, 3. D^2, 4. P. Zuerst sollen D^2 und P verbunden sein. Dies Werk wurde dann aus J und E ergänzt.

Aber einmal ist es nicht gerade sehr wahrscheinlich, daß die Schriften J und E noch in so später Zeit als selbständige Werke umliefen. Dann aber ist diese Vorstellung von der Entstehungsweise des Buches Josua doch zu verzwickt, um verlockend zu sein. Das in gleichem Jahre (1912) mit Steuernagels Einleitung erschienene Werk von Smend bietet eine völlig andere Auffassung von der Sache. Beweis genug, daß hier noch viele Fragen liegen, die einer Antwort harren. Zunächst versucht Smend, für Jos 1—12 das Vorhandensein der drei Quellen J^1, J^2 und E zu erweisen und für Jos 13 ff. trotz der Behauptung, daß hierin kaum etwas von J stecke, J^2 und E aufzuzeigen.

Außerdem aber treten nach ihm von Kap. 13 an deutlich zwei deuteronomische Ausgaben des Josua hervor, die aber nicht etwa als besondere, selbständige, in sich geschlossene deuteronomische Josuabücher vorzustellen seien, wie Dillmann wenigstens ein solches Werk annimmt. „In Jos 24, 1— Richt 2, 5 und Jos 23, Richt 2, 6—9 liegt nach ihm ein doppelter Schluß der Josuageschichte vor, der zugleich ein doppelter Anfang der Richtergeschichte ist, und hierin sind zwei deuteronomische Werke zu er-

kennen, die außer der Josuageschichte auch die Richtergeschichte umfaßten." Nach Smend stellt sich die Sache also folgendermaßen:

Die zwei Ausgaben des Deuteronomiums (1–4 und 12–26; 5–11 und 12–26) wurden im Exil oder danach in JE eingeschaltet (RD[1]). Dieser Redaktor hat in der Josuageschichte die Erzählung von JE durch mancherlei Zusätze erweitert und damit geradezu eine deuteronomische Ausgabe von JE veranstaltet. Neben diese erste trat eine zweite Ausgabe (RD[2]), deren Urheber die ältere mit großer Freiheit behandelte. Die Addition dieser zwei Ausgaben liegt der Hauptsache nach dem Buch Josua zugrunde.

Das Ringen der Forscher (neben denen, außer den oben Genannten, noch E. Meyer ZAW 1881, 133 ff., und Budde, Die Bücher Richter und Samuel, 1890, erwähnt seien) um die Lösung dieser Fragen, zeigt nicht nur, wie schwierig die Verhältnisse liegen, sondern auch, wie gut und wünschenswert es wäre, wenn viele Kräfte sich um ihre Lösung weiter bemühten.

4. Das deuteronomische Richterbuch. Das Richterbuch weist mehr als nur oberflächliche Spuren deuteronomischer Bearbeitung auf. Ja, man kann sagen, in ihm finden wir die deuteronomische Art in voller Reinkultur. Das Material, das man vorfand, eignete sich doch besonders zur Erläuterung des Satzes, daß die „Sünde der Leute Verderben". Das Hin- und Herwogen im Kampf mit den Feinden im Land und da draußen, das Steigen zu glänzender Höhe, das Sinken in tiefste Not, von dem die alten Berichte meldeten: wie war es anders zu verstehen als Lohn Jahwes für Israels Treue, Strafe für seinen Abfall? Was die Segens- und Fluchsprüche Deut. 28 verhießen oder drohten: hier konnte es in einem Anschauungsunterricht schlagend vorgeführt werden. So begann man mit einer allgemeinen Einführung, daß die Israeliten von Jahwe zu den Baalen abfielen und dadurch den Zorn der Gottheit hervorriefen, der sich in der Preisgabe an ihre Feinde entlud. Israels Notschrei griff Jahwe ans Herz, er sandte ihnen Richter und Helfer. Aber nach deren Tode war es wieder das alte Lied: Abfall und Heimsuchung! Dieser allgemeinen Einleitung (2, 11. 12. 14–19) folgt nun die Einzelerläuterung durch Vorführung der einzelnen Richterbilder: Othniel, Barak-Debora, Gideon, Jephtha, Simson – Bilder, deren Umrahmung durchaus deuteronomisch ist, die aber selbst natürlich übernommen sind (mit Ausnahme vielleicht des ersten, das am Ende ganz und gar deuteronomische Erfindung ist). Daß Rahmen und Bild nicht immer, ja meist nicht zusammenpassen, ergibt sich auf den ersten Blick. Weder bei Gideon (abgesehen von dem späteren Einsatz Richt 6, 25–32) noch bei Debora-Barak, Jephtha, Simson wird die Not mit dem Abfall, die Befreiung mit der Bekehrung begründet. Die „Helfer" kümmern sich keinen Deut um unerlaubten Gottesdienst, ebensowenig die Erzähler ihrer Taten.

Wie in der Umrahmung, so zeigt sich die deuteronomische Tendenz auch in der Auswahl der Bilder. Es sind nur „Richter" vorgeführt, die wirklich „Helfer" waren. Die sog. kleinen Richter (10, 1–5; 12, 8–15), von denen das nicht gilt, verraten nichts von deuteronomischer Überarbei-

tung. Sie wurden nicht der Erwähnung für wert erachtet, denn sie paßten nicht in das System. Ebenso zwang dieses zur Verwerfung des Abimelech. Deutlich genug schloß die Gideonerzählung mit 8, 28. 33 – 35. Diese Worte sollen die Abimelechgeschichte (Abfall zum Baal-Berith) ersetzen und gleich zu Jephtha überleiten. Abimelech war alles andere als ein Helfer. Auch Simson endet unrühmlich. Seine Blendung, sein Sklavendienst – daran stieß man sich, und so schloß die deuteronomische Simsongeschichte nach dem Bericht über die Erschlagung von 1000 Philistern durch einen Eselskinnbacken mit den Worten: er richtete Israel 20 Jahre.

Die Weise, in der Rd sich zu seinen Vorlagen stellt, wird besonders klar, wenn man das deuteronomische Richterbuch aus dem uns jetzt vorliegenden herauslöst. Wir danken es Späteren, daß sie sich mit jenem nicht begnügt, sondern das vordeuteronomische Richterbuch bewahrt und mit ihm zusammengearbeitet haben. Ein solches ergibt sich nämlich aus einer zweiten Einleitung in Kap. 2 (2, 6 – 10. 20 – 23; 3, 1 ff.), die neben der oben erwähnten überflüssig erscheint, ja auch störend ist. Denn das Verbleiben der Kanaaniter wird in ihr nicht als Strafe für Israels Abfall, sondern als Absicht Jahwes, Israel auf die Probe zu stellen, ja, es recht mit der Kriegskunst vertraut zu machen, deutlich vorgeführt. Dies Richterbuch enthielt neben den vom Deuteronomiker übernommenen Bildern auch die „kleinen Richter", sowie Abimelech, den Schluß der Simsonerzählung, und lief gewiß weiter bis in die Philisterkämpfe der Samuelzeit, zu denen das Simsonauftreten geradezu als der Auftakt bezeichnet wird.

Man hat nun in den Einzelerzählungen mit mehr oder weniger Glück zwei Quellen oder Schichten aufzuzeigen versucht und die eine der jahwistischen, die andere der elohistischen Schule zugewiesen (vgl. besonders Budde a. a. O.; Winckler, Atliche Untersuchungen 1892 S. 55 ff. Altorient. Forschungen I S. 42 ff. 1893; Kittel, St. Kr. 1892 S. 44 ff.; GVJ II² 1909 § 1). Tatsächlich sind die Bilder aus verschiedenen Teilen durch einen nicht nach Weise der Deuteronomiker schreibenden Verfasser zusammengesetzt. Er faßte sie schon – ungeschichtlich genug – als Regenten über ganz Israel und hat nach ihrer Regierung und der Zeit von Eli bis Salomos sechstem Regierungsjahre zwölf Generationen, d. h. 480 Jahre von dem Auszug aus Ägypten gerechnet (I Kön 6, 1). Das hat das deuteronomische Geschichtsbuch übernommen, nur daß es an Stelle der 71 Jahre für die kleinen Richter die Interregna von insgesamt 70 Jahren einsetzte.

Die Abschnitte 1, 1 – 2, 5; 17 – 18; 19 – 21 stehen außerhalb des Schemas und haben wohl weder mit dem älteren, sicher nicht mit dem deuteronomischen Richterbuch etwas zu tun. 1, 1 – 2, 5 (mit Ausnahme des deuteronomisch gefärbten Einschubes 2, $1^b – 5^a$) liegt wohl ein mit Teilen von J^2 ausgefüllter Eroberungsbericht von J^1 vor (Smend S. 271 ff.). Wie weit nun aber die zwei alten Quellen, die man in 17 – 18, der Erzählung von der Umsiedlung des Stammes Dan findet, sowie in dem Bericht über die Reise eines ephraimitischen Mannes nach Bethlehem, die Vergewaltigung seiner Frau durch die Bewohner von Gibeon und die Rache Israels an den Missetätern (in den dann noch eine dritte jüngere Quelle verarbeitet

sein soll), mit den durch den vordeuteronomischen Redaktor benutzten zwei Schriften, wie man sie annimmt, in Beziehung stehen und ob sie überhaupt in einer solchen zu denken sind, ist gänzlich unsicher.

5. **Die deuteronomische Arbeit im Samuelbuch.** Zwischen den sehr stark von der deuteronomischen Redaktion betroffenen Büchern Richter und Könige ist Samuel die Brücke. Es muß einen Teil des deuteronomischen Geschichtswerkes gebildet haben. So ist zu erwarten, daß wir auch in ihm Spuren deuteronomischer Überarbeitung finden. Das ist in der Tat der Fall. Wenn z. B. 2, 35 f. den Eliden in Aussicht gestellt wird, daß ihre Nachkommen sich bettelnd und bittend an die Priester eines treueren Priesterhauses wenden sollen, um bei ihnen durch irgendeinen Priesterposten sich kümmerlich den Unterhalt zu verdienen, so spielt das auf die Absetzung der „Höhenpriester" (= Eliden) durch die Reform des Josia an. Ebenso stammt die 7, 2 deutlich als Einsatz erkennbare Notiz von den 20 Jahren des Aufenthalts der Lade in Qirjat Jearim aus deuteronomischer Feder. Auf 40 Jahre wurde von Rd die Philisterherrschaft Richt 13, 1, auf 20 Jahre das Richteramt des Simson angegeben (Richt 15, 20); so verblieb ein Rest von 20 Jahren, den wir hier finden. Es sind Steine aus dem chronologischen System der deuteronomischen Redaktion. Desgleichen mag die Bemerkung 14, 47 f., daß Saul nach allen Seiten hin (gegen Moabiter, Ammoniter, Edomiter, Aramäer, Philister, Amaleqiter) siegreich war, eine übertreibende Notiz deuteronomischer Herkunft sein. Wenn dies — neben einer leichten deuteronomischen Überarbeitung von 7—8 u. a. a. — die ganze Arbeit von Rd am Samuelbuch wäre, dann müßte hier eine große Zurückhaltung der Überarbeitung festgestellt werden. Das hätte seine Parallele an der nur leichten Bearbeitung des Pentateuch und könnte sich aus dem Stoff erklären, der wenig Anlaß zu Eingriffen bot. Aber im Gegensatz zu dieser Annahme einer nur leichten deuteronomischen Färbung (s. Steuernagel, Einleitung ins AT S. 339) hat eine Reihe von Forschern viel stärkere Eingriffe von Rd angenommen und zu erweisen versucht. So hält z. B. Wellhausen und ihm folgend Löhr und Nowack 2, 27—36, 7; 8; 10, 17 ff.; 12 im ersten Buch, Wellhausen und Nowack auch Kap. 7 im zweiten Buch für deuteronomisch. Viele sind auch Budde (a. a. O. S. 206. 245) darin gefolgt, daß die Zusammenfassung der Taten Sauls (I Sam 14, 46—51) und Davids (II Sam 8) der deuteronomischen Redaktion angehören sollen. Sie wollte die nach I Sam 14 kommenden Erzählungen über Saul, die nach II Sam 8 folgenden über David beseitigen und durch diese kurze Inhaltsangabe ersetzen. — Aber so einfach, wie es vielfach scheinen mag, liegt die Sache nicht. Gewiß ist, daß die Erzählung Kap. 7 f. von der tadellosen Regierung des Samuel über ganz Israel, von seiner völligen Niederwerfung der Philister und dem dadurch als Undank gegen ihn, ja gegen Jahwe empfundenen Begehren des Volkes nach einem weltlichen König in Stil und Anschauungsweise stark deuteronomisch anmutet. Gewiß ist auch ferner, daß sie gegenüber der mit Kap. 9 anhebenden Berichterstattung über die gerade durch Samuel zur Rettung Israels in die Wege geleiteten Erhebung des Saul zum Könige eine den

Deuteronomikern liegende, von dem wirklichen Hergang der Dinge stark abweichende Geschichtskonstruktion bietet — aber die Ansicht, daß die Schaffung eines weltlichen Königtums in Israel gegen den ausgesprochenen Willen Jahwes erfolgt sei, ist alles andere als deuteronomisch. So muß hier ein vorliegender Bericht deuteronomisch überarbeitet sein. Das gleiche gilt wohl von II Sam 7. Der Gedanke, daß Jahwe nicht den Tempel in Jerusalem, sondern ein dauerndes Wandern im Wüstenzelt auch im Lande Kanaan gewollt habe, schlägt der Tendenz des Deuteronomiums geradezu in das Gesicht. So kann jedenfalls der Beginn von II Sam 7 nicht aus deuteronomischer Schule stammen. Dagegen mögen die frommen Worte Davids II Sam 7, 18 ff. deuteronomisch sein. — II Sam 8 aber kann schwerlich als ein kurzer deuteronomistischer Auszug aus den von Rd verworfenen, danach von späterer Redaktion wieder eingestellten Kapiteln II Sam 9—20 sein, da es vieles bietet, was in jenen nicht enthalten ist, manches Wissenswerte ausläßt, was dort erzählt wird und auch den Gedanken des Rd von II Sam 8 entsprochen hätte.

Näheres über die Quellenverhältnisse im Samuelbuch, über die verschiedene Stellung der verschiedenen Gelehrten zu den sich aufdrängenden Fragen, findet man in den Einleitungen ins AT und in den Kommentaren. Man vergleiche vor allem die Zusammenstellung von Löhr in den „Büchern Samuels", 1898 Leipzig S. XIV ff. und die übersichtliche Tabelle von Nowack (Richter, Ruth und Bücher Samuel, 1900—1902 Göttingen S. XXX ff.).

6. Die deuteronomische Arbeit in den Königsbüchern. Ein ganz anderes Bild bieten die Königsbücher. Handelt es sich bei Samuel um ein aus verschiedenen Erzählungen und Quellen hergestelltes Werk, das die Deuteronomiker aufnahmen und mehr oder weniger bearbeiteten, haben wir im Richterbuch zwar eine eigene deuteronomische Richterschrift gesehen, die aber das vordeuteronomische Richterbuch nicht hat verdrängen können, sondern mit ihm verschmolzen ist, so ist das Königsbuch als solches ein deuteronomisches Werk. Das zeigt schon seine Tendenz. Es will nicht die Geschichte Israels oder Judas erzählen. Dafür verweist es seine Leser auf die ihnen bekannten Werke der „Chronik der Könige Israels", der „Chronik der Könige Judas", wobei wir gewiß nicht an offizielle Königsannalen, sondern an bekannte Geschichtsbücher zu denken haben. Gerade durch die stetige Verweisung auf sie zeigt der Verfasser, daß er etwas anderes zu bieten hat. Er will eine Art Kirchengeschichte geben. Daraus ist es zu verstehen, daß so wichtige Ereignisse wie die Teilnahme des Ahab an der Schlacht von Karkar, die Aram dem Assyrer Salmanassar II, 854 lieferte, und die Tributsendung des Jehu nach Assyrien zwar in den Keilschriften, nicht aber in der Bibel berichtet werden. An dem Tun und Erleiden der Könige will unser Schriftsteller die Wahrheit des deuteronomischen Satzes erhärten, daß die Abgötterei dem Staate Unglück, die Beseitigung der „Höhen" Glück bringt. Das hat sich durch die Königsgeschichte des Nord- und Südreiches bewährt; das wird der nach 722 noch übrige Teil von Israel, der Staat Juda, auch erfahren. Discite moniti! Ein Schriftsteller, der also dachte und mahnte, war wie der König Josia

und seine Gesinnungsgenossen der Meinung, daß die Umkehr in letzter Stunde noch Rettung bringen könne und werde. So hat er denn das unglückliche Ende des „frommen" Josia, den Fall des Südreiches noch nicht erlebt, wie aus II Kön 22, 25 hervorgeht, wo dem Josia ein friedlicher Tod in Aussicht gestellt wird, was sich ja, wie wir wissen, nicht erfüllt hat. Die letzten Abschnitte des Königsbuches müssen also später hinzugefügt sein. Der Verfasser wird mit dem Zeugnis, daß kein König so mit ganzer Seele, mit vollem Herzen Jahwe gedient habe wie Josia (II Kön 23, 25^{a}), einen guten Abschluß gemacht haben.

Im ganzen gab er nur einen Rahmen, in den man je nach dem Verhalten des Königs zu den als „uralt" und bekannt vorausgesetzten deuteronomischen Forderungen Lob oder Tadel eintrug und dementsprechend auch Glück oder Unglück nachzuweisen suchte. Das Anfangsjahr eines Königs, angemerkt nach dem soundsovielten Regierungsjahr des gleichzeitigen Königs in Nord oder Süd, je nachdem es sich um einen Nord- oder Südisraeliten handelte, das Alter bei der Thronbesteigung, die Dauer seiner Regierung, Angabe seines Todes, seines Begräbnisortes, seines Nachfolgers und, bei den judäischen Königen, seiner Mutter — das ist das Ganze! Im übrigen verweist er auf die Quellen. Hier und da aber tritt dieser Rahmen teilweise oder ganz zurück hinter ausführlicher Berichterstattung. Das hat dann immer seinen besonderen Grund. So ist zu verstehen, daß er den Bau des salomonischen Tempels ausführlich vorführt. Möglich, daß er diese, wie manch andere Notiz (vgl. II Kön 12, 5—17; 16, 5—18) einer Tempelchronik entnahm. Das Interesse für den Tempel in Jerusalem erklärt diese weitere Ausholung zur Genüge. Anderes ergibt sich aus der Tendenz. So die Hervorhebung der Weisheit des Königs. Mit ihr wurde er wegen seines frommen Gebets beschenkt, das Jahwe nicht um Reichtum oder langes Leben, sondern um Weisheit ersuchte. Nun aber wußten die Quellen auch von Schatten der salomonischen Regierung zu berichten. Nach Davids Tod setzten Aufstände im Innern wie von außen ein (s. o. S. 83). So paßte das nicht in das deuteronomische System, denn Salomo begann als ein „frommer" König! Der Schriftsteller wußte sich zu helfen. Er setzte die Wirren an das Ende der salomonischen Regierung und begründete sie als Strafe für Salomo wegen seiner Heirat mit ausländischen Frauen und des durch sie verursachten Kultus fremder Götter in Israel. — Aber dies deuteronomische Werk ist uns nicht so erhalten, wie es geschrieben ward. Das zeigt schon der Schluß des Königsbuches. Es führt uns über die Zeit des Josias, über die Zerstörung Jerusalems hinaus bis an die Befreiung des Jojachin im Jahre 561. Da die Rückkehr aus Babel nicht mehr berichtet wird, hat dieser zweite deuteronomische Redaktor (Rd^{2}) sie auch wohl nicht erlebt, muß also vor 538 geschrieben haben. Von ihm mag so manche Hindeutung auf die Verbannung, z. B. in der Tempelrede des Salomo (I 8), in der Schilderung der Verhältnisse des Nordreichs nach der Zerstörung (II 17, 19—20), der Erweiterung des Auffindungsberichtes vom Deuteronomium (22, 15—17. 20 $\alpha\beta$) herstammen. Der Prozeß war damit nicht zu Ende. Vielmehr strömte noch manches

Nachexilische ein, wie z. B. der zweite Bericht von der Sanheribdrohung (II 19, 9b — 35) und das in ihm enthaltene Spottgedicht (19, 21 ff.). Fertig abgeschlossen war das Königsbuch noch nicht, als die griechische Übersetzung entstand. Die sachlich oft recht bedeutungsvollen Abweichungen in I Kön 9 ff. LXX führen uns zum Teil eine bessere, also ältere Textform bei dem Griechen vor. Also ist das hebräische Königsbuch danach noch überarbeitet worden. Auf ähnlich späte Redaktion führt vielleicht auch II Kön 18, 14 — 16. Diese Erzählung von der de- und wehmütigen Unterwerfung des Hiskia finden wir nicht in dem aus II Kön 18 — 20 übernommenen Kapitel Jes 36 — 39. Möglich ja, wie oben S. 153 angenommen, daß sie bei der Übernahme absichtlich ausgelassen wurden, wahrscheinlicher aber vielleicht, daß sie damals noch nicht in II Kön 18, 13 ff. eingebettet waren. Sie stoßen sich doch zu hart mit der Behauptung von Rd II Kön 18, 8, daß Hiskia von Sanherib abfiel und sich ihm nicht mehr unterwarf. Spätere werden diese wohl aus der Tempelchronik stammende Notiz, daß Hiskia sich durch die Sendung eines schweren Tributs, für den er Tempelschatz und -schmuck in Anspruch nahm, loskaufte, hier eingefügt haben. Es müssen also alte gute Quellen noch ziemlich spät neben dem Königsbuch in den Händen der Juden gewesen sein. Aus diesen werden sie neben II Kön 18, 14 — 18 auch solche Erzählungen wie die Elia- und Elisageschichten, die Berichte über Ahabs und Jorams Kriege (I Kön 20; 22; II Kön 3) in das deuteronomische Königsbuch eingefügt haben. Im übrigen kann man mit Rd sagen: was sonst noch über das Königsbuch zu sagen ist und seine Chronologie — ist es nicht geschrieben in den Einleitungen in das AT und den Kommentaren? (S. Benzinger bei Marti 1899, Kittel bei Nowack 1900.)

7. Jeremia

Neben und über den Deuteronomikern steht als ihr Gegenspiel der Prophet Jeremia, auch er den Abschluß der prophetischen, den Beginn der jüdischen Periode darstellend. Man kann ihn ebensogut den Vollender der prophetischen, wie den Vater der jüdischen Frömmigkeit nennen. Denn auch von ihm gilt, was C. F. Meyer Hutten von Luther sagen läßt, daß „in seiner Seele kämpfte, was wird und war", und „sein Geist zweier Zeiten Schlachtgebiet" war.

1. Das Leben des Jeremias. Jeremia stammt aus Anatot, einem benjaminitischen Örtchen unweit Jerusalem (1, 1). Dorthin hatte Salomo einst seines Vaters Leidensgenossen und Priester, den Eliden Ebjathar, verbannt. Dort blühte, wenn wir Smend folgen dürfen, die Schule der großen Schriftsteller, die Israels Vergangenheit im Lichte der göttlichen Führung darzustellen unternahmen (J^1, J^2, E). Kein Wunder, daß Jeremia mit der Geschichte seines Volkes und mit den in jenen Schriften über sie niedergelegten Gedanken wohl vertraut war. Nach seinen Reden und Gedichten dürfen wir ihn zu den „Gebildeten" rechnen. Auch wird er nicht zu den ganz Armen gehört haben (Jer 32, 6). Er war Mitglied einer Priesterfamilie in Anatot (1, 1). Sollte er, da die Eliden von Moses stammten, ein leiblicher Nachkomme des großen Religionsstifters gewesen sein?

schon möglich. Jedenfalls war er ein Erbe seines Geistes und kein Unwürdiger. Es kann auch wohl sein, daß der sein Tun kennzeichnende Kampf gegen den Tempel und die Tempeldiener in Jerusalem ihm durch die Tradition seines Hauses, in dem man an den Rechten der Eliden gegenüber den Sadoqiden in Jerusalem festhielt, nahegelegt war. Daß er selbst Priesterdienst verrichtete und nun gar im Tempel zu Jerusalem (Volz, der Prophet Jeremia, 1918 Tübingen S. 1. 3) ist nicht anzunehmen.

Die Eliden hatten ihren Sitz vordem in Ephraim gehabt (Silo) und danach in Benjamin (Nob I Sam 21; Anatot I Kön 2, 26; Jer 1, 1). So werden ihre Gefühle nicht ausgesprochen jerusalemisch gewesen sein. Schon aus dem Grunde ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß der junge Jeremias geradezu unter die Verbreiter und Prediger des Deuteronomiums gegangen ist, wie der auch aus anderen Gründen angefochtene Abschnitt Jer 11, 1 – 14 will. Ein Gesetzbuch, dessen Hauptforderung der Kultus und, zwar allein in Jerusalem, ist, widerspricht allem, was Jeremia zeit seines Lebens gepredigt hat. Wir haben aus seinem Munde ergreifende Zeugnisse von seiner Liebe zu Ephraim (31, 15 – 22; 3, 11 ff.). Ja, es ist nicht ausgeschlossen, daß er in der ersten Zeit seiner Tätigkeit gegenüber der Verworfenheit Judas nur eine Rettung Ephraims, eine Erneuerung des Bundes nur mit diesem für die Zukunft ins Auge gefaßt hat. Diese seine erste Tätigkeit fällt in die Zeit von seiner Berufung (627) bis zur Einführung des Deuteronomiums (621). Es liegt nahe anzunehmen, daß er zunächst in Anatot gewirkt hat (Kap. 2 – 4 n. Duhm). Zunächst ist er in den Bahnen seiner Vorgänger gegangen. Besonders der Ephraimit Hosea stand ihm nicht bloß seiner Abkunft nach nahe. Mit ihm verband ihn die gleiche Zartheit und Weiche der Empfindung. Wie dieser sieht er in dem Verhältnis Jahwes zu Israel einen Bund wie zwischen Mann und Frau, ja wie zwischen Bräutigam und Braut und weiß dies Verhältnis in rührenden Worten zu schildern (2, 2 ff.; 3, 2; 3, 1 ff.). Wie Hosea hängt er mit ganzer Seele an seinem Volke und muß sich unter bittersten Schmerzen die Unheilsworte abringen. Aber über diesen und über seine anderen Vorgänger hinaus verrät er von Anfang an eine hohe dichterische Begabung, die nur im Laufe der Zeit durch seine prophetische Tätigkeit zurückgedrängt ist. Kein Wunder, daß seine poetische Ader sich im Anfang seiner Tätigkeit besonders fruchtbar erwies. Aus seinen lyrischen Sängen sehen wir, wie er die Welt der Menschen und der Dinge mit liebendem Blick umfaßte, mochte er nun das Tun des Vaters, das Walten der Mutter, das Gebaren des Töpfers und Winzers, des Vogelstellers und Metallgießers schildern oder das Treiben der Vögel und Tiere, das Leben der Landschaft malen (man vergleiche die Übersetzungen seiner Gedichte bei Duhm, Das Buch Jeremia, übersetzt, Tübingen 1903 und die Schilderung von Cornill, Das Buch Jeremia, Leipzig 1905 XXIII f.). – Aber nicht der dichterische Drang war es, der ihm den Mund erschloß: Jahwes Hand kam über den sinnigen Knaben und zwang ihn in den Prophetenberuf (1, 4 ff.). – Lange hatten die Propheten geschwiegen. Der Grund war kaum die Verfolgung der Gottesmänner durch Manasse. Vor derartigem

machte Jahwe, machten seine Diener nicht Halt. Im Gegenteil. Man denke an Amos und Hosea. Vielmehr herrschte unter Manasse, Amon und in den Anfangsjahren des Josia verhältnismäßige Stille in der Völkerwelt. Das assyrische Weltreich stand Ruhe gebietend und gewährend noch unerschüttert da. Jetzt aber zeigte das Barometer auf Sturm. Da war die Zeit für die Sturmvögel. Und Jeremia war einer von ihnen. Auch bei ihm liegt es nicht so: weil Judäa gottlos ist, muß ein Sturm kommen, sondern er wittert den Sturm und findet den Grund dazu, daß er auch sein Volk überbrausen wird, in dessen bösem religiösen und sittlichen Stand. Was war es denn nun, das Jeremia die prophetische Zunge löste? Man weist auf den Skythensturm, der um 627 bis an die Grenze Ägyptens vorgedrungen sein soll (so nach Eichhorn, Die hebr. Propheten 1819 II S. 9 ff. die meisten Neueren). Aber die nur auf Angaben des nicht gerade sehr vertrauenswerten Herodot zurückgehenden Nachrichten (I 103 – 106) bieten kaum eine genügende Grundlage zu der Meinung, daß Palästina eine Skythenüberschwemmung erlebt, eine zweite – auf die dann Jeremia drohend hingewiesen – zu erwarten hätte (s. F. Wilke Das Skythenproblem im Jeremiabuch, Atliche Studien, R. Kittel dargebracht, Leipzig 1913 S. 222 ff.) So mag es doch näher liegen, an die mit dem Tode des großen Assurbanipal (626 v. Chr.) einsetzenden Wirren und Nöte zu denken. Mit ihm ging auch sein Reich zu Grabe. In Babylonien machte sich Nabu-bal-usur (625) zum selbständigen König von Babel und verbündete sich mit den gegen Assur vorstoßenden Medern. So ballte sich das Gewitter über dem alten „Raubtiernest" (Nahum) zusammen. Fiel Ninive, so war auch eine schwere Heimsuchung für alle Teile des bisherigen assyrischen Reiches, von denen Judäa doch auch eines war, mit Sicherheit vorauszusehen. Wie dem nun auch sein mag, ob Jeremia an ein Kommen der Skythen oder der vereinten Meder und Babylonier bei seinen frühesten Unheilweissagungen gedacht hat: seine Worte erfüllten sich nicht. Die medisch-babylonische Gefahr ging dank des Beistandes der mit Assyrien verbündeten Skythen noch einmal vorüber.

Ninive ward noch eine Galgenfrist von 20 Jahren gewährt. Damit war auch für Judäa eine weitere Zeit der Ruhe gegeben. Es ist ja möglich, daß dieser scheinbare Fehlschlag beim ersten Auftreten dem jungen Propheten für eine Zeitlang den Mund schloß, wenn er auch sein Urteil nicht zurücknahm, nicht zurücknehmen konnte. Vielmehr das, was er in Jerusalem sah und erlebte, befestigte ihn nur in seinem Glauben. Er wird nämlich nach seinem vielleicht in Anatot zu denkenden ersten Auftreten bald nach Jerusalem übergesiedelt sein. Seine Hoffnung, daß er dort bessere Verhältnisse antreffen werde, trog gründlich (5, 1 ff.). Zu der Entartung des Jahwekultes, wie er ihn auch hier vorfand, kam die Verehrung der assyrischen Reichsgötter, die Anbetung der Ištar, der Himmelskönigin (7, 6 – 19; 44, 15 – 19), kam vor allem eine gegenüber der mehr naiven Unsittlichkeit der Landbevölkerung viel schlimmere gänzliche Verkommenheit, Frivolität und Frechheit.

Nun aber traten die Reformer hervor und gewannen den König.

War das der Weg, im Inneren Gesundheit, nach außen Sicherheit zu schaffen? In vielen Dingen stimmte Jeremia doch mit jenen Männern überein. Er wie sie wollten Aberglauben und Zauberei, wollten der sinnlichen Entartung des Kultus, der Anbetung fremder Götter wehren. Die Liebe zu Jahwe allein, die Milde und Güte gegen Arme und Bedürftige, die Herstellung eines ordentlichen Richterstandes und gerechten Gerichtes — wie sollte Jeremia nicht alledem von Herzen haben zustimmen können! Gehörte er auch nicht zu der Partei, hat er auch nicht selbst für die Verbreitung des Deuteronomiums gewirkt, so ist es doch zu verstehen, daß er zunächst eine abwartende Stellung einnahm. Und es ist schon möglich, daß er auch aus diesem Grunde in der diesen Reformen gewidmeten Regierungszeit des Josia (von 621 an) schwieg. Dieser, dem Jeremia nach seinem Tode wegen seiner Frömmigkeit, die sich in dem Üben von Recht und Gerechtigkeit, in der Sorge für Arme und Elende als wahre Frömmigkeit erwies (22, 15 f.), ein glänzendes Zeugnis ausstellte, erlebte ja bis zu seinem gewaltsamen Tode in der Schlacht bei Megiddo (609) ruhige Zeiten. So gab der politische Himmel dem Propheten keinen Anlaß hervorzutreten. Es ist also zu verstehen, daß er sich — vielleicht auch aus Achtung vor dem König — längere Zeit hindurch zurückhielt.

Das wurde unter dessen Nachfolgern anders. Jojaqim glich seinem Vater wenig. Er war ein orientalischer Despot, der nur an sich, seine Pracht und Herrschaft dachte, deren Entfaltung er unbedenklich das Wohl und Besitztum seiner Untertanen nachstellte (22, 13—15). Für die religiösen Dinge mag er wenig Interesse gezeigt haben. Immerhin, den assyrischen Gestirndienst brauchte er bei dem Absterben Assurs nicht wieder aufzutun. Dagegen kann man fragen, ob er nicht die Wiedereröffnung der außerjerusalemischen Kultstätten gestattet hat. Manche glauben das. Doch macht die Tatsache, daß Jeremia ihm solche Dinge nicht vorwirft und daß ihm im Königsbuch zwar ein schlechtes Zeugnis ausgestellt, der Untergang Jerusalems aber nicht mit seiner Rückkehr zu der alten Volksreligion, vielmehr mit den Sünden des Manasse begründet wird (II Kön 24, 3), etwas bedenklich. Auch scheint er mit der Priesterschaft des Tempels in Jerusalem auf ganz gutem Fuß gestanden zu haben. Er stellte sich mit ihr in Gegensatz zu Jeremia. Der Haß, mit dem Jojaqim diesen und seinen Gesinnungsgenossen Uria, den er von Ägypten ausliefern und töten ließ (Kap. 26), aufs heftigste verfolgte, wurde von diesem erwidert. „Wie eines Esels Kadaver soll seine Leiche hingeworfen, ohne Totenklage, ohne Begräbnis bleiben" (22, 18 f.), ein für die Empfindung jener Zeit furchtbares Wort, das sich zufolge II Kön 24, 6 nicht erfüllt hat, aber von Jeremia trotzdem unter seine gesammelten Worte aufgenommen wurde. Woher denn dieser Grimm des Jeremia? Man kann die Gründe aus den Verhältnissen mehr erschließen als belegen. Jojaqim kam etwa 608 zur Regierung. Da umwölkte sich der politische Horizont aufs neue. Die verbündeten Babylonier und Meder holten zum letzten tödlichen Schlage gegen Ninive aus. Das bedeutete für Jeremia auch ein Ausholen zum Schlage gegen Judäa und Jerusalem. Die einst von Jahwe ihm gegebenen Drohworte

waren also nur aufgeschoben, aber nicht aufgehoben. Gab es denn keine Hilfe? Gewiß bei Jahwe. Aber der war gegen sein Volk. Denn die Verhältnisse hatten sich zum Schlimmeren entwickelt. Nicht bloß, daß etwa die alte verheidnischte Volksreligion am Ende doch wieder ihr Haupt erhob: vom Deuteronomium und seinen Anhängern drohte die größere Gefahr. Es gebot Liebe zu Jahwe von ganzem Herzen und verstand darunter ebensosehr kultische Treue und Reinheit wie rechtes sittliches Handeln. Das erste ließ sich erzwingen, das zweite nicht. Zwar Josia versuchte auch dies zu erreichen, sei es durch sein eigenes Beispiel, sei es durch Druck von oben. Jeremia führt die Zeit der Ruhe und des Friedens von 621 – 09 darauf zurück. Es war nach ihm der Lohn für die gute Tat (22, 15 f.). Aber gute Gesinnung, rechtes sittliches Handeln läßt sich nicht erzwingen. Das hat Josia nicht erreicht, Jojaqim nicht beabsichtigt. War er selbst ein Bösewicht, so wird auch in seinem Volke die böse Natur wieder unverhüllt hervorgebrochen sein. Um so mehr klammerte man sich an kultische Leistungen, als ob nur diese unter Josia die Heimsuchung von seiten Jahwes abgewendet hätten. Es war ja bequem, die Liebe zu Jahwe mehr in seiner alleinigen kultischen Verehrung als im rechten sittlichen Denken und Handeln zu finden. Und so stieg Opfer und Opferdienst im Wert. Sich darauf verlassen, bedeutet nach ihnen Rettung, nach Jeremia Tod: „Eßt nur eure Opfer selber, Gott begehrt sie nicht, hat sie nie geboten" (7, 21). Sie lassen es sich etwas kosten; aus Saba lassen sie Weihrauch kommen, das Gewürzrohr von weither holen: Jahwe mag ihr Räucheropfer nicht (6, 20 f.). Sie bauen auf den Tempel in Jerusalem. Schon einmal hat Jahwe ihn mit starker Hand dem Feinde verwehrt (701 v. Chr.), wieviel mehr wird er jetzt seine einzige irdische Wohnung schützen, da man ihn nun daselbst in gereinigtem Kult treu verehrt! Da stellt sich Jeremia in dem Vorhof des Tempels auf und kündet dem, vielleicht zu einem Feste herzuströmenden Volk: verlaßt euch nicht auf Lügenworte wie: der Tempel Jahwes ist dies. Ich will es mit ihm machen, wie ich's mit dem von Silo gemacht habe. Ist denn mein Haus eine Räuberhöhle? Durch den Kult könnt ihr euch nicht von den sittlichen Pflichten loskaufen. Bessert euer Leben, so will ich euch an diesem Ort, in Jerusalem, wohnen lassen, sonst mache ich es mit euch, wie ich es mit Ephraim gemacht habe (7, 1 ff.; 26, 1 ff.). Die Priester und Propheten waren also ergrimmt über diese „Gotteslästerung" (26, 11), daß sie ihn getötet hätten, wenn nicht die Obersten und das Volk für ihn eingetreten wären (26, 12 ff.). Eine wunderbare Sache! Aus der Schule des Jesaja waren die hervorgegangen, die den wahren Erben des jesajanischen Geistes morden wollten, und zwar „von Gottes und Rechts wegen". Sie, die „Heilspropheten", standen auf dem von einem Unheilspropheten bereiteten Boden, und er, der wahre Prophet, fand seinen Schutz bei dem von ihm so hart angelassenen Volk mit seinen Führern. Wie war das möglich? Die Erklärung gibt das aus der Schule des Jesaja hervorgegangene Deuteronomium. Mit ihm glaubte man das Wort Gottes schwarz auf weiß zu besitzen. Das aber sagte aus: Jahwe werde das von ihm selbst erwählte Wohnhaus schützen, wenn es

freigehalten werde von Abgötterei und heidnischer Entartung. Daraus floß ihr Glaube, nach Jeremia ein Irrglaube. Und er scheute sich nicht, ihn an der Wurzel anzufassen. Sie meinen, das rechte Opfer zur rechten Zeit am rechten Ort werde Staat und Stadt vor aller Fährnis bewahren. So sagte es ihnen „das Wort Gottes". Aber dies „Wort Gottes" ist eine Fälschung! „Lügengriffel" haben es verfaßt. Lebendiges Wort Gottes ist in dem Munde der wahren Propheten zu finden, nicht aber dort (8, 8 – 13). Sie berufen sich bei ihren Opfern auf Befehle Jahwes – aber der hat überhaupt nichts über Opfer verordnet (7, 21 f.). Die im Tempel aufgefundene „Thora", II Kön 22 nicht eine Thora Jahwes, nicht einmal eine Thora des Moses genannt, hat mit Jahwe und Moses nichts zu tun, wie doch die Anhänger des Deuteronomiums vorgeben.

Man kann die Entrüstung der Priester und Propheten verstehen. Es war doch nicht bloß die Sorge, daß mit dem Deuteronomium den Priestern des Tempels ihre Stellung, ihre Einnahmen geraubt würden; sie hingen gewiß mit ihrem Herzen am Tempel, waren in ihrer Weise fromm. Und die Propheten! Jeremia behandelt sie schlechtweg als Betrüger. Ihr unsittliches Leben, ihre Verführung des Volks, das sie durch ihre Heilsweissagung von der Bekehrung abhalten und in falsche Sicherheit wiegen, zeugt gegen sie. Die *früheren* Propheten hatten doch Gesichte, sei es vom Baal, sei es auch von Jahwe, nur daß sie diesen eine falsche Deutung gaben – *diese* sind für Jeremia schlechtweg Schwindler. Aber auch sie werden zumeist das Beste ihres Volkes gewollt und dabei gemeint haben, in Jahwes Dienst zu stehen und zu handeln (vgl. Jer 28). Jojaqim stand auf ihrer Seite, kaum aus religiösem Interesse. Aber ihr Einfluß auf das Volk war seinen politischen Plänen förderlich. Denn die liefen auf Selbständigkeit gegenüber Babel hinaus. Und der Glaube an die Uneinnehmbarkeit von Tempel und Stadt Jerusalem mußte für seine Abfallspläne eine willkommene Stütze sein. Da kam die Schlacht von Karkemisch, die über das Schicksal von Vorderasien zugunsten Babels entschied. Jahwe hatte gesprochen. Es galt, seine Sprache zu verstehen. Und Jeremia verstand sie. Sein Gott deutete sie ihm. Er befahl ihm, aus dem Zornesbecher des Gerichts alle Völker, Juda und Jerusalem zumal, bis zur Trunkenheit kosten zu lassen. Und doch versuchte er – so hing sein Herz an seinem Volk – ein letztes verzweifeltes Mittel. Wie oft hatte er gemahnt und gebeten. Umsonst. Ergreifende Lieder malten das kommende Unheil (Kap. 2 ff.). Die Erfüllung war ausgeblieben. Jetzt war die Stunde gekommen, da die vorlängst ihm gegebenen Orakel, deren Nichteintreffen ihn manche böse Stunde gekostet, sein Ansehen beim Volk schwer erschüttert haben wird, sich in die Tat umzusetzen anschickten. Da nimmt er seinen getreuen Genossen und Schreiber Baruch, diktiert ihm alle seine Unheilsworte vom Beginn seiner Tätigkeit bis zum vierten Jahre des Jojaqim in die Feder und läßt sie durch ihn öffentlich im Tempel gelegentlich eines im fünften Jahre des Königs ausgerufenen Fastens verlesen, um so deutlich zu machen, daß Jahwe sich nicht durch äußeres Fasten, sondern nur durch aufrichtige Bekehrung von der drohenden Strafe werde

zurückhalten lassen (Kap. 26). Auch dies letzte Mittel schlug fehl. Der König verbrannte die Rolle trotz des Widerspruchs einiger Männer seiner Umgebung. Jeremia und Baruch mußten sich verborgen halten. Das Schicksal nahm seinen Lauf. Es kam, wenn auch nicht sofort, wie Jeremia vorausgesagt. Nach einer schon vorher erlittenen Heimsuchung (II Kön 24, 2) fand im Jahre 597 die erste Belagerung und Übergabe von Jerusalem statt, die eine Verbannung der besseren Teile der Bevölkerung mit dem Könige Jojachin, dem Sohn und Nachfolger des Jojaqim, zur Folge hatte. Aber auch dieser Aderlaß führte nicht zur Besinnung. So verzagt Jeremia an einer Rettung, die jetzt Verbannten werden einst heimkehren und ein neues Gott wohlgefälliges Volk sein, während die Verbliebenen im Gegensatz zu ihnen ungenießbaren Feigen gleichen, die man verwirft (Kap. 24). Allerdings müssen jene sich würdig auf diese Zeit vorbereiten. Die Meinung, daß sie mit Jojachin an der Spitze bald wiederkommen (Kap. 29) und nun ein glänzendes äußeres Reich aufrichten würden, ist gänzlich aufzugeben. Jojachin kehrt nicht heim. Kinderlos wird er in der Fremde sterben, und weder er selbst noch ein Sohn von ihm wird auf dem Throne Davids sitzen (22, 28 – 30). Es gilt ruhig abzuwarten, zu arbeiten, zu vertrauen, ja, für das Wohl des fremden Landes zu sorgen und zu beten. Dann wird Jahwe, wenn seine Stunde da ist (nach 70 Jahren? aber diese Zahl ist vielleicht später eingefügt 29, 10), glückliche Heimkehr bereiten (Kap. 29). Das Urteil über die in Jerusalem Verbliebenen war hart, aber gerecht. Zwar der König Sidqia war dem Propheten nicht ungünstig gesinnt. Er befragte ihn verschiedentlich, aber im geheimen, aus Furcht vor den Großen. Er war also kein Mann. Und Judäa bedurfte eines Mannes, der gegen die allgemeine Strömung zu schwimmen wagte und Babel entschlossen die Vasallentreue hielt. Jeremia aber zeigte sich als ein Mann. Das ist um so bewundernswerter als er von Haus aus eine furchtsame Natur war. Nur die Gemeinschaft mit seinem Gott, die ihn zur „ehernen Mauer", zur „eisernen Säule" machte, hielt ihn aufrecht. Und leicht ward es ihm nicht gemacht. Man schalt ihn einen Verräter, der es mit den Chaldäern hielt (37, 13 f.), setzte ihn ins Gefängnis und ließ ihn hungern. Und als er, von dort durch den König befreit, zu dem Wachthofe kam (38, 21) und wieder Unheil weissagte, warfen ihn seine Feinde in eine Zisterne, in der er jämmerlich umgekommen wäre, wenn nicht ein barmherziger Mohr ihn herausgezogen hätte. Wunderbar, wie Jeremia bei all diesen Erfahrungen doch an der Hoffnung für einen Wiederaufbau festhielt. Wenn sein Verwandter Chanamel entsprechend einer Jer schon vorher gewordenen göttlichen Weisung zu ihm in den Wachthof kam, um ihm einen Acker zum Verkauf anzubieten, so entnahm er daraus den Willen Jahwes, daß Judäa wieder bewohnt und bebaut werden solle, und sprach es auch aus (32, 7 – 15; 37, 12). Doch über das „Wie" äußerte er sich mit größter Zurückhaltung. Es fehlen seinem Zukunftsbilde alle Züge fleischlicher Art, nationaler Beschränktheit. Nichts von Weltherrschaft, nichts von Fülle an irdischen Gütern. Wenn er einen König für den Zukunftsstaat vorausgesehen hat (die einzige Stelle,

die dafür als vielleicht jeremianisch im Jeremiabuch in Frage käme, ist Jer 23, 5 – 7), so wird dieser „Sproß Davids" kaum nach Jes 9, 1 ff.; 11, 1 ff. auch als großer weltlicher Fürst zu denken sein. Sein Name „Jahwe ist unsere Hilfe" (Jahwe ṣidqenu) soll denn im Gegensatz zu dem Namen und der Person des letzten Königs „Jahwe ist meine Hilfe" (Ṣidqi-jah) andeuten, daß Jahwe nicht sowohl ihm wie dem ganzen Volk Heil bringen wird. Dieses Heil ist nun aber hauptsächlich in geistigem Sinne gemeint. Gewiß sollen die künftigen Bürger der Stadt auch in einem — unabhängigen? — Staat leben und friedlich ihrem Gewerbe nachgehen. Mit diesem äußeren Neubau geht nun aber eine innere Erneuerung Hand in Hand. Jahwe wird dem Einzelnen im Herzen wohnen, aus seinem Gewissen sprechen. Nicht mit einem Israel dem Fleisch, sondern dem Geiste nach wird er seinen neuen Bund machen (31, 31 ff.). Da bedarf man keiner Lehrer, keiner Propheten mehr. Ein jeder wird von sich aus den Willen Gottes kennen und erfüllen. Das ist alles. Nichts von Tempel und Tempeldienst, nichts von Opfern und Fasten. Das alles liegt dahinten, hat mit der Religion, der wahren Herzensgesinnung so gut wie nichts zu tun. Es ist wohl zu verstehen, daß Spätere sich in diese Bescheidung des Propheten nicht finden konnten. Aber im Sinne des Jeremia sind solche Phantasien, wie sie 33, 14 ff. ausmalen, nicht. — Seine Zeitgenossen werden mit diesen bescheidenen Hoffnungen gleichfalls wenig einverstanden gewesen sein. Denn auch nach dem Fall von Jerusalem waren sie von ihrem Wahn nicht geheilt. Jeremia mußte es erleben, daß ein Davidide aus chauvinistischer Verblendung den jüdischen Statthalter des Nebukadnezar, den verständigen, Jeremia wohl nahestehenden Gedalja erschlug und so den Juden, wenigstens nach ihrer Meinung, den weiteren Aufenthalt in der babylonischen Provinz Judäa unmöglich machte. Sie flohen vor der Rache des Nebukadnezar nach Ägypten. Sie schleppten Jeremia mit sich. Warum? Sein „Wort Jahwes", daß sie ruhig im Lande verbleiben sollten, nahmen sie doch nicht als solches, sondern als Einflüsterung des Baruch! Warum also zwangen sie ihn mit? Man hat den Eindruck, als ob sie ihn aus einer Art Aberglauben mitnahmen, um doch einen Gottesmann in der Fremde bei sich zu haben. Aber auch dort folgten sie ihm nicht. Vielmehr — so sehr saß dem Volk das Heidentum noch in den Knochen — sie gaben jetzt den Jahwedienst auf und wandten sich wieder wie dereinst dem Kulte der Himmelsgöttin zu. Jeremia aber, der ihnen bis zum Schluß entgegentrat, soll unter den Steinwürfen seiner wilden Landsleute in Ägypten gestorben sein. Jedenfalls hat er sein Leben außerhalb seines Vaterlandes beschlossen, bis zuletzt von seinem Volke verkannt und verfolgt. Was half es ihm, daß auch von ihm das Wort gilt: „Ihr tötetet die Propheten und schmücket ihre Gräber" (Mt 23, 29); daß man danach hoch von ihm hielt (II Makk 2, 1 – 15; 15, 13 – 16; Mt 16, 14)?

2. Jeremia als Prophet. Welche Stellung hat nun Jeremia innerhalb der Geschichte des israelitischen Prophetismus? Auf der Hand liegt, daß er nicht ein Prophet alten Schlages war. Vom Nabiertum sind nur noch Reste bei ihm zu spüren. Nichts vom Zauberer und Wundertäter,

nichts von dem mit unheimlicher dämonischer Kraft „geladenen" Gottesmanne, dessen Berührung der gewöhnliche Sterbliche am besten ausweicht. Auch die Fassung des „Jahwe-Wortes", als ob es wie eine Zauberformel dem Propheten zur Weitergabe von der Gottheit übermittelt wurde, die bei Amos und Jesaja doch noch nicht abgestreift ist, sucht man bei Jeremia vergeblich. Das Wort Gottes muß er sich innerlich immer wieder erringen und zu eigen machen. Als an Jesaja der Ruf kam, antwortete er sofort: „Sieh, hier bin ich." Auch Amos schwankte nicht. Anders Jeremia. Ihm ist Prophetsein mehr eine Last denn eine Lust (1, 4ff.), nicht bloß, weil es ihn in äußere Kämpfe führen muß. Es wird ihm auch schwere innere Nöte verursachen. Gingen seine Vorgänger von der Voraussetzung aus, daß Israel das Gute, den Willen Jahwes tun könne, wenn es nur wolle, so kommt Jeremia zu anderer Einsicht. Vergebens suchte er ja durch Bitten und Flehen Umkehr und Rettung zu erreichen. Dabei sah er, daß es bei dem Volke vielleicht nicht am bösen Willen, sondern an der Gebundenheit durch die Sünden liegt. Dauernde Gewohnheit führt zum Zwang. „Wie könnt ihr Gutes tun, da ihr das Böse gewohnt seid?" (13, 23). Und so hat er denn Mitleid mit dem also unfreien Volke, um so mehr, da er die Hinterhaltigkeit und Heillosigkeit des Menschenherzens an seinem eigenen Herzen genügend kennen lernte (17, 9f.). Wie hat er mit diesem um Reinheit und Gehorsam gegen Gottes Willen zu ringen! Sah er auf sich und sein Wohlsein, so warf er Jahwe das Prophetenamt vor die Füße, freute sich mit den Fröhlichen, weinte mit den Traurigen, herzte Weib und Kinder und genoß also das Leben, für das er als Dichter eine so volle Aufnahmefähigkeit und Genußkraft hatte, von allen geliebt und geachtet. Dazu trieb ihn sein Herz. Anders aber Gottes Auftrag. Jahwe dienen heißt keinem anderen Herrn gehören. Das sollte Jeremia in bitterer Schule lernen. Er, der nach Lebensfreude dürstete, der den weltoffenen Blick des Dichters für die In- und Umwelt und ihre Freuden und Leiden besaß, mußte auf dies alles verzichten, um Jahwes willen. Das kostete Kämpfe! Und er hat uns bei seiner großartigen Offenheit in diese Kämpfe hineinschauen lassen. Wir sehen seine Verzweiflung über seinen Mißerfolg und die ihm zuteil werdende Befehdung und Verachtung. Wie oft hat er das Volk gebeten, verwarnt, bedroht! Die Folge? Das Verharren auf seinem Wege und die Verfolgung des durch sein unbequemes Krächzen verhaßten Propheten. Wozu denn nun dies Opfer? Es nutzte dem Volke nichts und zerstörte dem Propheten sein Leben. Und das alles um Jahwes willen, in dessen Dienst er widerwillig eingetreten war! Da wirft man diesem doch am liebsten „den Bettel vor die Füße"! Jeremia ging so weit (20, 7ff.). Er war endlich mürbe geworden. Sein Arm war nicht von Eisen, seine Stirne nicht von Erz (15, 12). „Weh, daß ich lebe, Mutter, den alle schelten, dem jeder flucht" (15, 10)! Ja, er ist ein wahrer Unglücksrabe; dem wäre es besser gewesen, hätte er nie das Licht der Welt erblickt (20, 14ff.). So der natürliche Zug seines Herzens. Er folgt ihm schließlich doch nicht, kann ihm nicht folgen. Jahwe ist in ihm zu stark. Will er schweigen, so ist's ihm

wie Feuer in seinen Gebeinen, er muß reden (20, 9f.). Und er empfindet: das, was Jahwe in ihm wirkt, ist das Edlere, Größere. Er wird ihm helfen wider seines Herzens niedere Triebe. Er wird sich wieder seinem Propheten zuwenden, wenn dieser sich zu ihm bekehrt. Das, was Jeremia Grund und Ursache seines Leidens war, das Wort Jahwes, das wird ihm also der Lohn für seine Bekehrung und seine Freude sein (15, 19). So wurde das Orakel Jahwes für ihn eine aus dem Ringen seines Herzens mit Jahwe erwachsene Frucht. Man versteht danach, daß ihm die göttliche Antwort vielfach nicht sofort zur Verfügung steht: er muß sich erst mit Jahwe bereden (28, 11; 42, 7). Wenn aber also das göttliche Wort ebenso ein Erzeugnis des Menschenherzens wie Jahwes Gabe ist, so ist damit der alte Prophetismus abgelöst durch eine andere, neuere Form. Jeremia der Beter ist Ausgangspunkt und Vorbild für die betende jüdische Gemeinde geworden. In dieser aber tritt der Fromme, der seinen Gott im Herzen spürt, der Gotteslehrer und Weise an die Stelle des Propheten. Zu ihm leitet Jeremia über. So ist er im Grunde der Endpunkt des israelitischen Prophetismus. Aber auch sein Höhepunkt. Standen die Vorgänger als Mittler zwischen Jahwe und dem Gesamtvolk, so geht Jeremia, der zuerst seine Aufgabe in gleicher Weise faßte, allmählich zu der Erkenntnis über, daß das Wort an den Einzelnen kommen, sein Herz ergreifen muß. Nicht so ist der Weg: das Volk als Ganzes muß sich bekehren, der Einzelne ist nur Mitläufer (alte Propheten), sondern bei dem Einzelnen fängt die Herzenserneuerung an, und alle, denen Jahwe nun in Herz und Sinn wohnt, schließen einen Bund unter sich und mit Jahwe (31, 31ff.). Das ist keine Blutsgemeinschaft mehr, das ist Gesinnungsgemeinschaft. Auch hier setzt in gewissem Sinn die nachexilische Gemeinde ein. Diese Auffassung von der Religion als der Sache des Einzelnen, als Herzensgesinnung und Liebe nicht sowohl des Volkes (Hosea) als des Individuums leitet dann doch auch über zur Tätigkeit des Predigers und Seelsorgers, der den Propheten ablöst. Diese haben ihren Dienst vornehmlich an der einzelnen Menschenseele. Gerade weil Jeremia seinen Beruf am tiefsten erfaßte, weil er das Menschenherz, das eigene wie das der Volksgenossen, tiefer durchschaute wie seine Vorgänger, mußte er erleben und zeigen, daß wie alle Dinge so auch der Prophetismus seine Zeit hatte. Denn dieser hat die Nation, den Staat für seine Tätigkeit zur Voraussetzung. Beides wurde zerschlagen. Die Religion, im Herzen des Einzelnen verankert, war nicht an das Geschick von Staat und Volk gebunden, konnte leben, wenn jene dahinfielen und starben. Und daß sie lebte und neue Blüten trieb, verdankt sie Jeremia.

3. Das Buch Jeremia. Das oben nach Wellhausen, Duhm, Cornill u. a. gegebene Bild von dem Leben und Wirken des Jeremia beruht auf eingehender kritischer Prüfung des Buches Jeremia. Und hier wie so oft zeigt sich, daß die so verlästerte Wissenschaft nicht so sehr niederreißt als aufbaut. Die Übermalung und Verzeichnung im Bilde des Propheten ist beseitigt, damit das Ursprünglichere und Bessere wieder herausgestellt. Doch wird dies Bild je nach der verschiedenen Stellung in den Echtheitsfragen verschieden ausfallen.

In der Tat gab das Jeremiabuch mit seinen 51 Kapiteln und gibt noch bis auf den heutigen Tag schwere Rätsel auf. Schon bezüglich des Textes. Die LXX bietet nur 7/8 des masoretischen Textes. Das aber erklärt sich nicht durch absichtliche Kürzung. Vielfach scheint im MT spätere Textwucherung vorzuliegen. Auch sind die bei MT am Schluß stehenden Orakel gegen die Heiden (46 – 51), bei dem Griechen hinter 25, 13 an nicht unpassender Stelle eingeschoben, und zwar auch in anderer Reihenfolge. Den Ausgang nimmt die Kritik mit Recht von Kap. 36, 32. Danach beschrieb Baruch nach dem Diktat des Jeremia eine Rolle mit Jeremiaorakeln von dem Anfang seiner Tätigkeit bis zum fünften Jahre des Jojaqim und fügte noch weitere hinzu. Eine solche von Jeremia selbst veranstaltete Sammlung muß natürlich irgendwie in unserem Buche stecken. Da es sich um Unheilsweissagungen gegen Judäa handelt, können Stücke wie z. B. die über die fröhliche Zukunft Ephraims (Kap. 31) nicht darin gestanden haben. Sie müßten also anderswoher (aus einer Sammlung von Trostworten des Jeremia?) entnommen sein. Man fand die in Kap. 36 erwähnten Orakel hauptsächlich, und zwar wohl mit Recht, in dem ersten Teil des Buches (1 – 25).

Die über diese Kapitel hin zerstreuten Lieder und Orakel mögen der Hauptsache nach auf die Niederschrift des Jeremia oder Baruch zurückgehen. Die Absicht ist hier nicht die Person des Propheten, seine Umwelt, seine Geschichte zu schildern, sondern einfach eine möglichst vollständige Sammlung seiner Worte zu geben.

Daneben finden wir – hauptsächlich von Kap. 26 an — Erzählungen über Jeremia und seine Erlebnisse, aber doch nur über solche Erlebnisse, die ihm Anlaß zu besonderen, kurz mitgeteilten Orakeln boten. Es soll keine Biographie sein, sondern eine Darstellung der Wirksamkeit des Propheten bei bestimmten sich ihm bietenden Gelegenheiten. Die einzelnen, zum Teil für sich stehenden Erzählungen folgten sich wohl in zeitlicher Ordnung. Da die Tendenz und Weise der Orakelsammlung von der in den Erzählungen hervortretenden sehr verschieden ist, wird man wohl auf verschiedene Sammler schließen müssen. Vielfach hat man Baruch, den Schreiber und Genossen des Jeremia, als Verfasser angesehen. Ob mit Recht ist zweifelhaft. Man hat den Eindruck, als handle es sich vielmehr um eine Zusammenstellung und Überarbeitung volkstümlicher Erzählung über Reden und Leben des Jeremia.

Daß diese zwei Sammlungen den Grundstock zu dem Buch Jeremia bilden, liegt auf der Hand. Nun haben wir aber eine Reihe von Prosareden, in denen Jeremia mehr als Bußprediger denn als Prophet und Orakelspender auftritt. Da die Tendenz der Orakel- und Erzählungssammlung eine andere ist wie hier, liegt es nahe, ein besonderes Buch von Reden des Jeremia anzunehmen. Damit ist nicht gesagt, daß hier nur Nichtjeremianisches vorliege, weil die Propheten als Orakelspender sich der Prosarede nicht bedient hätten. Wir finden sie doch bei Sacharja (7 f.) und Ezechiel. So könnte auch Jeremia Bußpredigten gehalten haben. Und sicher steckt z. B. in der Rede wider Tempel und Opfer (7, 1 ff.) ein jere-

mianischer Kern (vgl. 26, 1ff.). Auch ist so manche symbolische Handlung (vgl. 13, 1ff.; 18, 1ff.; 19, 1ff.) so eigenartig, daß man schwerlich nur an spätere Erfindung denken kann. Anderseits sind dem Propheten Gedanken und Worte in den Mund gelegt, die seinem ganzen Empfinden, wie es aus der Orakel- und Erzählungssammlung zu entnehmen ist, geradezu ins Gesicht schlägt, so z. B. die Ausführungen über peinliche Innehaltung des Sabbatgebotes (17, 19ff.). Hier spricht ein Gesetzeslehrer nach Weise des Esra. So mag man annehmen, daß Spätere den Propheten zum Prediger ihrer nomistischen Gedanken gemacht und also eine Sammlung von Jeremiareden fertiggestellt haben (vgl. Mowinkel, Zur Komposition des Buches Jeremia, 1914 S. 31ff.), und daß aus dieser dann durch Redaktoren an passend scheinender Stelle in das aus Orakel- und Erzählungssammlung gebildete Jeremiabuch „Reden des Jeremia" eingeschaltet wurden. Nur muß man auch bei ihnen die Möglichkeit eines jeremianischen Kernes im Auge behalten. — Daneben finden wir noch ein Buch von Heilsweissagungen (Kap. 30—31). Daß in ihm Orakel des Jeremia in ursprünglicher oder überarbeiteter Form vorliegen, ist wohl anzunehmen. Doch scheinen die Kapitel für sich bestanden zu haben und in das aus obigen drei Sammlungen zusammengefaßte Buch eingefügt sein. Am Schluß (in MT wenigstens) stehen die Orakel gegen die fremden Völker. Ob in ihnen überhaupt Jeremia zu Worte kommt, ist zweifelhaft. Man hat gemeint (Mowinkel a. a. O. S. 14), daß sie ein späterer Anhang seien wie Jes 40—66 zu Jes 1—39. Doch macht die Tatsache, daß das Kapitel aus dem Königsbuch (Jer 52 = II Kön 24) nicht vor ihnen steht wie Jes 36—39 = II Kön 18—20 vor Jes 40—66, bedenklich. Es müßte denn die irrtümliche Beifügung von Jer 46—51 an das Jeremiabuch schon ziemlich früh erfolgt sein, so daß der Mann, der das geschichtliche Kapitel seiner Jeremiarolle beifügte, diese schon in seinem Exemplar als jeremianisch vorfand. Es sind also hier noch viele Fragen zu stellen und zu lösen.

Über Näheres vergleiche man die Literatur, in den Einleitungen ins Alte Testament und besonders die Kommentare von Duhm bei Marti 1901 und Giesebrecht, Das Buch Jeremia bei Nowack [2] 1907, Cornill, Das Buch Jeremia, 1905 Leipzig. Außerdem Erbt, Jeremia und seine Zeit, 1902, das obenerwähnte Buch von Mowinkel und Duhm: Israels Propheten, 1918 S. 242—84 Tübingen. Zur Metrik außer Duhm (Kommentar), Cornill, Die metrischen Stücke des Jeremia rekonstruiert, 1901; Giesebrecht, Jeremias Metrik, 1905.

8. Zephanja

Neben der Sonne die kleineren Sterne, so neben Jeremia Zephanja und Habakuk. Zephanja war nach der Überschrift (1, 1) ein Urenkel des Hiskias. Wenn sein Stammbaum gegen die sonstige Gepflogenheit über den Vater hinaus bis auf den Urgroßvater Hiskias verfolgt wird, so führt das auf die Vermutung, daß dieser Hiskias der bekannte judäische König war. Zephanja soll nach der zur ursprünglichen Überschrift (1^a) hinzu-

gefügten Bemerkung unter Josia aufgetreten sein. Das ist möglich, wenn auch die Zeit vom Tode des Hiskias (etwa 692) bis zur Tätigkeit in der ersten Hälfte des Josia — denn nur die käme in Betracht — für die Unterbringung der Ahnenreihe etwas knapp ist. Aber es ist ja nicht nötig, ja gewiß nicht wahrscheinlich, daß der mit zwölf Jahren 692 zur Regierung gekommene Manasse seines Vaters ältester Sohn gewesen ist. Zephanja kann von einem weit älteren Bruder Manasses stammen, der vor Hiskia starb.

Zephanjas Predigt und die Zeit seines Auftretens. Zephanja erwies sich der Abstammung von dem „frommen" Hiskia würdig. Er war nicht bloß ein Zeitgenosse, sondern auch ein Gesinnungsgenosse des Jeremia. Mit flammenden Worten verkündet er das Kommen eines Weltgerichts, das Ninive zerschlagen (2, 13 ff.), das Philisterland (2, 4 — 6) verwüsten, die Kraft der Kuschiten (2, 12) brechen, vor allem aber Jerusalem und Juda schwer heimsuchen wird. Der Grund? Nur für Judäa gibt er den Grund für das Gericht an, Beweis genug, daß es sich ihm bei der Witterung der Katastrophe hauptsächlich um die Heimsuchung seines Volkes handelt. Diesem wird es alle Stützen zerbrechen, so das assyrische Weltreich, unter dessen Schirm auch Judäa stand, so die benachbarten Philister, die so oft den Politikern Judas als eine brauchbare Hilfe bei ihren Selbständigkeitsbestrebungen erschienen (Jes 14, 28 ff.; 20), so Äthiopien = Ägypten, zu dem man häufig genug hilfesuchend herüberschielte. Sie werden fallen und mit ihnen Juda. Warum ist aber der Zorn Jahwes über sein Volk also entbrannt, daß er den „Tag von Not und Drangsal", von „Gewölk und Bewölkung", von „dichtem Dunkel und Lärmtrompeten" über die Judäer herbeiführt, damit sie umhertappen wie Blinde, ihr Blut in den Staub, ihr Mark wie Unrat verschütten (1, 14—17)? Weil sie Ausländerei treiben in Kult und Kleidung, in Baaldienst und Verehrung der Gestirne. Dazu herrscht Lug und Trug, Gewaltsamkeit und Rechtsverwilderung. Um Jahwe kümmern sie sich nicht — „kümmert er sich ja auch nicht um die Menschen weder im Guten noch im Bösen"! (1, 4 — 13). Nun, er wird sich um sie kümmern, die Ahnungslosen, daß sie dahin fahren wie die Spreu vor dem Winde (2, 1 f.). — Diese mit nicht gewöhnlicher Kraft, vielfach wohl, wie Cornill meint (St. Kr. 1916 S. 297 ff.), im Metrum der Leichenklage vorgetragenen Worte setzen voraus, daß sich der Horizont am Völkerhimmel bewölkte. An welche Lage ist da zu denken? Man hat fast allgemein den Skythensturm herbeigezogen. Aber der ist überhaupt zweifelhaft (s. o. S. 203). Sollte Zephanja von den mit Assur verbündeten Skythen den Untergang Ninives erwartet haben? So liegt es nahe, vielmehr die Chaldäer in Betracht zu ziehen. Wilke (a. a. O. S. 236) schließt aus dem Worte gegen die Ammoniter und Moabiter (2, 8 ff.), daß die auf Befehl Nebukadnezars erfolgten Streifzüge dieser Völker gegen Jerusalem im Jahre 602 (II Kön 24, 2) schon dahinter lagen, so daß Zephanja etwa um 600 aufgetreten wäre. Für die Zeit nach dem eventuellen Skythensturm (? 628) sollen auch die deuteronomischen Wendungen 1, 13; 2, 2, 7 sprechen. Die in Kap. 1 vor-

ausgesetzte kultische und sittliche Verwilderung sei ja auch unter Jojaqim zu finden gewesen. Aber ob der Dienst fremder Götter unter diesem wieder Eingang fand, ist sehr zweifelhaft. Vor allem hatte er gar keinen Anlaß, den babylonisch-assyrischen Astralkult wiederherzustellen. Die deuteronomischen Wendungen, soweit sie überhaupt zugegeben werden können, finden sich wie 1, 13; 2, 17 in späteren Zusätzen, und der Hohn und Spott von Moab und Ammon bezieht sich auf die Zerstörung Jerusalems (586); vgl. Ezech 25, 3, 6, 8; Jer 48, 27—29. Zephanja aber hat es mit der üppigen und sorglosen Bevölkerung dieser noch ungefährdeten Hauptstadt zu tun. 2, 8—11 sind also Einschub. So wird es doch wohl richtig sein, daß man sich ihn gegen den Götzendienst und die Unsittlichkeit in der vordeuteronomischen Bevölkerung Jerusalems eifernd vorstellt, nur daß er das Gericht nicht von den Skythen, sondern von den Chaldäern her erwartete. Dazu gab die Weltlage um 625, nach dem Tode des Assurbanipal (626) und der Thronerhebung des Nabu-bal-usur in Babel (625) Anlaß genug. Sein Buch bietet drei Kapitel. Von denen ist das dritte, wenn nicht ganz (3, 1—5 könnten ihm gehören), so doch der Hauptsache nach später. In nachexilischer Sprache bietet es Hoffnungen der jüdischen Gemeinde auf ein Weltgericht, das die Feinde Zions Jahwe und seinem Volk vor die Füße zwingen, dem „heiligen Rest", d. h. der Gemeinde eine Zeit inneren und äußeren Wohlseins bringen wird. Die Kap. 1—2 sind mit Ausnahme von 2, 8—11 und Kleinigkeiten in Kap. 1 von der Hand des Propheten. Zur Literatur siehe: Steuernagel, Einl. ins AT vgl. die Kommentare von Wellhausen, Nowack, Marti.

9. Habakuk

Schwieriger noch wie bei Zephanja liegt die Sache bei Habakuk, sowohl was die Frage nach der Zeit des Propheten wie der Zusammensetzung des in drei Kapiteln vorliegenden Buches anbetrifft. Zwar daß der im dritten Kapitel enthaltene Psalm, der mit seinen mächtigen Worten nur schwach die Kümmerlichkeit des Gedankengehalts verbirgt (Kommen Jahwes zum Gericht über den seine Gemeinde quälenden Feind), nicht dem Propheten gehört, ist fast allgemein zugegeben. Musikalisch-technische Beischriften, wie sie aus dem Psalter bekannt, verraten, daß dies Lied aus einem Gesangbuch stammt. Dort mag es irrtümlich dem Habakuk beigelegt und darum hierher verpflanzt worden sein. Man weiß ja, welchen Wert oder Unwert dergleichen Angaben im Psalter haben. Auch Jeremia (Ps 137. LXX), Haggai und Sacharja (138. LXX) erscheinen als Psalmendichter, nur daß man in diesem Falle die Lieder nicht herausgelöst hat. Hab 3 ist nach Sprache und Inhalt (trotz Stonehouse, The book of Habakkuk, London 1911 S. 129 ff.) ein Lied der nachexilischen Gemeinde.

Schwieriger liegt die Sache bei Kap. 1 und 2. In Kap. 1 klagt der Prophet, daß der Fromme unter dem Bösen leide. Gesetz und Recht liegt am Boden. Man schreit über Gewalttat. Gott aber scheint nicht zu hören. Da vernimmt des Propheten Ohr ein furchtbares Wort: Jahwe bereitet etwas vor, daß alle starr stehen werden vor Entsetzen. Er läßt den

Chaldäer über die Welt hinbrausen. Widerstandslos wird sie seiner Kraft und Kriegskunst zum Opfer fallen (1, 2 – 11). Es liegt nahe, hier an die Zeit des Jojaqim zu denken, unter dem ja die „Thora (Deuteronomium!) zitterte", das Recht daniederlag und der Chaldäer sich anschickte, das Erbe des assyrischen Weltreiches zu erraffen.

Ein zweites Gebet und Orakel findet man 1, 12 – 2, 4. Jahwe als der Heilige hat den Feind nur als Zuchtrute gemeint. Er kann doch nicht tatenlos zusehen, wie der Böse den Gerechten (der Chaldäer den Juden) verschlingt. Er hat ja die Menschen nicht dazu geschaffen, daß der Bösewicht sie wie Fische ohne Zahl zu seiner Freude aus dem Weltmeer heraufzieht und seinem Netze wie einem Gott Dank opfert dafür, daß es ihm so fette Beute liefert! Soll das ewig so dauern? So steht der Seher einem Wächter gleich auf seiner Warte und fragt und schaut, ob nicht doch endlich das Gericht über den Frevler herannaht. Da erhält er den göttlichen Befehl, auf eine Tafel, die ein Herold überall herumzutragen hat, zu schreiben: (2, 4) „Das Leben des Bösewichts ist wertlos (ha-ʿawwal lo jaqᵉra napscho bo = הָעֻוָּל לֹא יָֽקְרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ), aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben". Die Stunde, in der sich dieser Grundsatz des göttlichen Weltregiments bewähren wird, ist nahe. So gilt es zu hoffen und nicht zu zweifeln. –

Es ist deutlich, daß die Lage, aus der dies Wort erwachsen ist, vollkommen anders ist als die für 1, 2 – 11 vorauszusetzende Situation. Da der Chaldäer von Jahwe zur Strafe der Bösen in Jerusalem gerufen – hier Jahwe zum Todesgericht bereit über ihn, der in maßlosem Hochmut Völker und Menschen verschlingt, sich selbst und seine Kraft vergöttert. Er muß es schon lange getrieben haben. Denn mit Ungeduld wird das Eingreifen Jahwes über den Menschenschinder erwartet. Auch die Versicherung, daß das Gericht, wenn es sich auch noch verzögert, sicher zu bestimmter Zeit kommen wird, läßt auf längere Bedrückung schließen. Der Verfasser mag wie der „Wächter" von Jes 21, 6 ff. mehr gegen Ende als Anfang des Exils und zwar in Babel gelebt und dort unter dem andauernden Druck des tyrannischen Babel mit vielen seiner Landsleute fast die Geduld und den Glauben verloren haben. Auf Babel als Geburtsort führt vielleicht der babylonische Name Habakuk (LXX Ἀμβακούμ, Name eines Babyloniers Ḫambaḳu KIB IV, S. 151 Z. 36). – Dann hätten wir es bei 1, 2 – 11 und 1, 12 – 2, 4 mit zwei verschiedenen Verfassern zu tun, von denen der zweite dem ganzen Buch seinen Namen gab. Ihm mögen auch die textlich ziemlich verwahrlosten, vielleicht etwas überarbeiteten Weherufe gegen den Bedrücker (2, 5 – 19) zuzuschreiben sein.

Diese Auffassung über Habakuk (s. auch Steuernagel, Einleitung ins AT, S. 632 – 35) wird den Schwierigkeiten, die das Buch bietet, noch am besten gerecht. Es ist wahr, 1, 12 beginnt abgerissen: du hast ihn zum Gericht bestimmt. Wen? Gemeint ist der Chaldäer, gesagt ist das aber nicht. Man müßte also annehmen, daß am Anfang etwas ausgefallen oder daß Gedicht 2 überhaupt von vornherein als Gegenstück an das erste angehängt wurde.

Von der Ansicht ausgehend, daß Kap. 1 – 2 eine Einheit bilden, hat man sich gegenüber 1, 5 – 11 an der jetzigen Stelle in Not befunden. Die Klage, daß es dem Guten schlecht gehe, findet, sagt man, in 1, 12 seine Fortsetzung. Da ist aber der Jude der Gute, der Chaldäer der Schlechte. Dazu paßt 1, 5 – 11 nicht, wo der Chaldäer nur erst als Werkzeug Jahwes, aber nicht als Völkerbedrücker erkannt wird. So hat man nach Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik, 1890 S. 196 ff.) 5—11 als selbständiges älteres Orakel gefaßt und vor 1, 2 stellen wollen. Aber der Gerechte und Bösewicht ist 1, 2 ff. augenscheinlich innerhalb der jüdischen Gemeinde zu suchen, es handelt sich da um Zustände in Jerusalem, während 1, 12 ff. der Bösewicht der Chaldäer, der Gerechte der Judäer ist. Dasselbe gilt gegen Budde (Die Bücher Habakuk und Zephanja, St. Kr. 1893 S. 383 ff.), der dadurch helfen will, daß er 1, 5 – 11 nach 2, 4 stellt, den Chaldäer 1, 6 also als von Jahwe gegen den Bösewicht Assur aufgerufen annimmt und die Weherufe Kap. 2 auf Ninive bezieht. Duhm setzt für Chaldäer 1, 6 „Kittäer" ein, versteht das von den Makedoniern und bezieht die Weherufe auf Alexander den Großen (das Buch Hab 1906). Andere anders. Im übrigen ist auf die Einleitungen ins AT und die Auslegungen zu verweisen (Nowack[2] 1903 in dem Nowackschen, Marti 1903 in dem Martischen Kommentarwerk und Wellhausen[3] 1898).

Vierter Teil

Das babylonische Exil

Erstes Kapitel: Die äußeren Verhältnisse

Jahwe hatte gesprochen. Jerusalem war den Fremden in die Hände gegeben. Es war nun die Frage, ob die Juden, die in der Heimat verbliebenen ebenso wie die nach Babel verschleppten, wie seinerzeit die Angehörigen der Nordstämme vom Völkermeer für immer verschlungen, oder ob sie sich in ihrer Eigenart trotz allem behaupten würden. Daß dies geschehen, verdanken sie den anderen äußeren und inneren Verhältnissen.

§ 24. Die Lage in Judäa

1. Die äußere Lage. In drei Schüben wurde ein Teil der Bevölkerung aus Judäa fortgeführt: 597 sollen es 3023, 586 832 und 582 745 Männer gewesen sein. Rechnet man nun die nach orientalischer Weise nicht besonders angegebenen Frauen und Kinder etwa zu 3 – 4 Köpfen im Durchschnitt auf die Familie hinzu (wenn diese überhaupt mitgeschleppt wurden, wogegen Ez 24, 21 zu sprechen scheint), so erhielte man eine Summe von höchstens 18 000 Menschen. So nach Jer 52, 28 – 30. Etwas mehr kämen nach den Angaben II Kön 24 heraus, wo auf Grund des zu dem ursprünglichen Stock der Erzählung gehörenden V. 16 im Jahre 597 allein 8000 (Spätere V. 14: 10 000) Männer als verschleppt anzusetzen wären. Nimmt man nun 586 und 582 (entsprechend dem Jer 52 angegebenen Verhältnis der Zahlen von 586 und 582 zu denen von 597) für diese Jahre etwa je ein Viertel dazu, so gewänne man eine Summe von 12 000 Männern. Das ergäbe dann unter Zurechnung der Angehörigen etwa 40 – 50 000 Menschen insgesamt. Das ist ja nicht viel. Daneben werden aber auch nicht wenig Bewohner durch den Streifzug der Ammoniter und Moabiter (II Kön 24, 2) sei es getötet, sei es mitgenommen, durch die zwiefache Belagerung ums Leben gekommen sein. Im übrigen war das Land gewiß nicht zu stark übervölkert. Es mag immerhin 1/4 der Bewohnerschaft von Judäa exiliert worden sein (s. Guthe a. a. O. S. 267). So weisen die Zahlen der nach Babel Geführten doch auf einen kräftigen Aderlaß, selbst wenn man von den außerdem Verschleppten und Umgekommenen absieht. Wichtiger ist, daß die eigentlich leitenden und intelligenten Kreise verschwanden: nur den kleinen Mann, Winzer und Bauern, ließen die Eroberer zurück, damit das Land nicht ganz entleert und somit ertraglos würde. Von Herbeiholung anderer Kolonisten, wie etwa bei

Samarien durch Sargon und seine Nachfolger, verlautet nichts. Trotzdem war zu befürchten, daß die Zurückgebliebenen in dem sie überflutenden Heidentum untergingen. Denn Judäas Unglück nutzten die Nachbarn reichlich aus. Zwar den Ägyptern verlegte Nebukadnezar den Weg. Sein Vorstoß im Jahre 568 wird ihnen die Lust benommen haben, die alten Kriegspfade nach Palästina hin wieder zu betreten. Dagegen drangen die Edomiter, wohl von den nabatäischen Arabern geschoben, in das südjudäische Gebiet vor, schoben die Kalibbäer von Hebron nordwärts nach Bethlehem und setzten sich dauernd in dem nach ihnen seitdem „Idumäa" genannten Südgebiet von Judäa fest (Ez 25, 12; 35, 1 – 15). Von Südwesten her werden die Philistäer sich des herrenlosen judäischen Grenzlandes bemächtigt haben, und vom Norden kamen, sei es durch Heiraten (Esr 10, 10 ff.; Neh 13, 23 – 28), sei es aus anderen Gründen, manche Samaritaner nach Jerusalem.

2. Die innere Lage. Die zurückgebliebene Bevölkerung setzte dem allen keinen inneren Widerstand entgegen. Wenn sich auch schon vor dem Fall Jerusalems eine Art jüdischen Bewußtseins zeigte, das die Juden bei den Nachbarvölkern verhaßt machte (vgl. Ez 25, 8), so wird das mehr bei dem nach Babel verbannten Teil der Fall gewesen sein. Diese, vornehmlich aus der Intelligenz von Jerusalem, standen mehr unter dem Einfluß deuteronomischer Ideen, die doch die Juden, da sie allein den wahren Gott und seine Wohnung hatten und durch die Gabe von Jahwes unvergleichlichen Gesetzen vor allen Völkern ausgezeichnet waren (Deut 4, 7 f.), als den Adel aller Welt hinstellten. Der gemeine Mann, namentlich auf dem Lande, wird da weniger nationales Selbstbewußtsein gehabt haben. Es kam also hier wie auch bei den Israeliten in Elephantine zu einem starken Synkretismus auf religiösem Gebiet. Das sieht man aus den Klagen bei Maleachi (2, 12), aus den harten Maßregeln des Esra, der jede jüdische Mischehe löste und verbot (Esra 10, 10 ff.). Wenn noch dieser, trotzdem die Gemeinde von Jerusalem doch schon durch einen Schub aus Babel im Jahre 538 aufgefrischt worden war, dagegen eifern mußte, wieviel mehr wird in der Zeit von 586 – 538 die Völkermischung „Unheil" angerichtet haben. Es ist schon aus diesen Erwägungen heraus unwahrscheinlich, daß die Zurückgebliebenen von sich aus nach der Eroberung Babels durch Kyrus den Tempel und Tempelkult wiederhergestellt und damit die neue Gemeinde gegründet hätten, ohne dazu den Antrieb von den 538 Heimgekehrten zu erhalten (gegen Kosters Die Wiederherstellung der jüdischen Gemeinde, 1895 S. 4 ff.). Sie hatten an dem Aufleben des alten Höhendienstes genug (vgl. Jes 57, 6 f.). Ihnen galt wohl „leben" und „leben lassen" als Hauptsache. Waren die Regenten und Beamten, die Besitzenden dahin, so hieß es das auszunutzen. Man legte Hand auf die Güter derer, die Jahwe um ihrer Schlechtigkeit willen aus seinem Lande verjagt hatte (Ez 11, 15), und suchte wohl oder übel selbst zu regieren. Es wird schon übel gewesen sein, da der gemeine Mann, der Verwaltung ungewohnt, Torheiten genug beging, es an der Selbstzucht und Unterordnung wird haben fehlen lassen. Vor zu großem Chaos bewahrte wohl die babylonische Oberaufsicht das Land. – So ist die Er=

haltung des jüdischen Volkes, die Entstehung der jüdischen Gemeinde an das Geschick der Verbannten nach Babel geknüpft.

§ 25. Die Lage in Babel

1. Das babylonische Weltreich. Der Aufenthalt in Babel dauerte nicht lange. Zwar die Hoffnung, welche die zuerst (597) Verschleppten zusammenhielt, daß sie in kurzer Zeit wieder heimkehren würden, trog, wie Jeremia vorhergesagt hatte (Jer 29). Solange der gewaltige Nebukadnezar lebte (bis 562), war daran nicht zu denken. Er hatte sein Reich fest in der Hand und wenn er auch die Stadt Tyrus vergeblich belagerte (Ez 29, 17 ff.), zu Aufstandsversuchen ist es in Syrien nicht mehr gekommen, zumal da es ihm gelang, dem ewigen Unruhestifter in diesen Gebieten, Ägypten, die Lust dazu dauernd zu benehmen. Gewiß galt sein Hauptinteresse nicht kriegerischen Taten; es wird kein Zufall sein, daß die von ihm erhaltenen Inschriften hauptsächlich von seinen Bauten zur Verschönerung und Befestigung der Stadt Babel und ihrer Tempel reden. Er war ein frommer und guter Fürst, der sich die Verwaltung, den inneren Aufbau und das Erblühen seines großen Reiches angelegen sein ließ. Aber man konnte doch nicht mit ihm spaßen. Das hatten Jerusalem und sein letzter König erfahren. Wenn Nebukadnezar auch sonst nichts von der grausamen Art der assyrischen Könige an sich hatte: dem „meineidigen" Sidqija (vgl. Ez 17, 16—19) ließ er doch die Augen ausstechen, nachdem — dies das Letzte, was der Unglückliche zu sehen bekam — seine Söhne vor seinem Angesicht hingeschlachtet waren. Und der 597 nach Babel gebrachte Jojachin ward in Haft gehalten, solange Nebukadnezar lebte. Das war hart, aber klug. Eine Befreiung und Ehrung dieses Mannes, wie sie sein ungleicher und unfähiger Sohn Amel-Marduk (in der Bibel Evil-Merodach, zu deutsch: Mensch, d. h. Diener des Marduk) tatsächlich beliebte (II Kön 25, 27 ff.), mochte das unruhige Volk der Juden in Babel wie daheim leicht zu Unruhen und Aufständen reizen. Zunächst zwar kam es nicht dazu. Noch drohte Babel keine Gefahr, an die sich die Hoffnung der Israeliten klammern konnte. So lebten sie weiter unter dem Druck der Unfreiheit. Und sie empfanden das bitter, wie man aus dem leidenschaftlichen Haß gegen Babel, der aus jüdischen Liedern und Orakeln jener Zeit spricht, deutlich sieht (vgl. Jes 13; 21, 6 ff.; 40—56; Ps 137). Es ist wohl zweifelhaft, ob sie sich bei längerer Dauer dieser „Tyrannei" in ihrer Eigenart erhalten hätten. Nach Deuterojesaja wenigstens verzehrten sie sich in Verzagtheit und Kleinglauben, ließen fast alle Hoffnung fahren. Von da war es dann nur noch ein Schritt zum Unglauben, zur Preisgabe Jahwes und der Jahwereligion und damit auch des eigenen Volkstums. Es scheint danach von höchster Bedeutung, daß das babylonische Reich nur sehr kurzlebig war. — Die Nachfolger des großen Nebukadnezar waren ihm nicht gleich, an Herrscherkraft und Klugheit. Amel-Marduk wurde nach nur zweijähriger Regierung (561—59) ermordet und durch seinen Schwager Nergal-sar-usur ersetzt, doch wohl weil er sich als unfähig

erwies. Das war mit Nergal-šar-uṣur anders. Aber er regierte nur drei Jahre (559 – 56) und sein unmündiger Sohn Labaši-Marduk fiel einer Verschwörung zum Opfer. Den Thron nahm nun ein den Großen des Reiches angehöriger Mann mit Namen Nabû-nâid ein. Er war der letzte König von Babel und trug einen großen Teil der Schuld an dem Untergang seines Reiches. Nebukadnezar war fromm, Nabû-nâid ein „Frömmler". Über seinem Interesse an Tempelbau und Tempelkult vernachlässigte er seine Regentenpflicht. Auch scheint er die einflußreiche Priesterschaft der Stadt Babel durch mancherlei Zurücksetzung verärgert zu haben. Jedenfalls versäumte er, vermittels politischer und militärischer Maßnahmen der Gefahr, wie sie von Osten (Kyrus!) heraufzog, rechtzeitig zu begegnen. Als nun der Perser nach der Unterwerfung Mediens (553 – 50) und Lydiens (547 – 46) sich gegen ihn wandte (539), war es zu spät. Zwar versuchte charakteristischerweise nicht er selbst, sondern sein ältester Sohn Bel-šar-uṣur sein Schlachtenglück gegen Kyrus. Es entschied gegen ihn. Die Babylonier wurden bei Uki am 12. Juni 639 geschlagen. Die Akkadier, selbst die Bewohner der Hauptstadt Babel fielen den Eroberern zu. Als Kyrus im Oktober seinen Einzug hielt, wurde er mit Jubel begrüßt. Die Priester und Gelehrten sahen in ihm den Berufenen des Marduk. Dieser, erzürnt über die Vernachlässigung der Mauern und Tempel von Babel durch Nabû-nâid, habe den Kyrus selbst herbeigerufen und zu seinem Nachfolger bestimmt, so meinen sie. Kyrus war klug genug, die ihm zugedachte Rolle zu übernehmen. Dem Marduk brachte er seine Huldigung dar. Die von Nabû-nâid aus ihren Tempeln willkürlich anderswohin verpflanzten Götterbilder ließ er an ihre Örter zurückführen, auch wohl die unter Nabû-nâid ausgefallenen Festfeiern und Prozessionen in der Residenz wieder aufleben. Natürlich will sich Kyrus damit nicht von seiner heimischen Religion lösen; er handelte nicht als Gläubiger, sondern als Politiker. Und es gelang ihm so, die Babylonier zu blenden und zu gewinnen, wie der gewiß auf babylonische Verfasser zurückgehende sog. Kyruszylinder zeigt (vgl. K. I. B. III, wo die babylonischen Inschriften von der ältesten Zeit bis zur Eroberung Babels mitgeteilt sind; siehe auch: Tiele, Babylonisch-assyr. Geschichte, Gotha 1886 S. 416 – 484; Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte, 1887 S. 21 – 23).

2. Die Juden in Babel. Es war ein Glück, daß die Verschleppten nicht über das ganze fremde Land hin zerstreut, sondern anscheinend dorfweise angesiedelt wurden. Wir hören von einer solchen Ansiedlung am Kabarkanal Ez 1, 1, d. h. in der Nähe des alten Nippur, das von einem großen Kanal Kabaru durchströmt wurde (s. Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel, 1900 S. 5 f.). Das Zentrum dieser Kolonien mag Tel-Abib gewesen sein (Ez 3, 15). Hier lebte und wirkte Ezechiel. Hier finden wir Älteste, die ihn wiederholt besuchen (8, 1; 14, 1; 20, 1. 3). Sie sind die Vertreter der Gola, der Verbannten (11, 25). Diese werden also ihre innerjüdischen Angelegenheiten selbständig haben leiten dürfen und eine von den Babyloniern anerkannte Behörde besessen haben. Die Juden müssen sich danach, darauf führt auch Jer 29, verhältnismäßiger Freiheit

erfreut haben. Wenn man diese Ältesten gewann und festigte, mochte man hoffen, auch die Gemeinde im ganzen zu erhalten. Von Ezechiel wissen wir, daß er demnach handelte. Er redete vor und zu den Ältesten, und sie hörten ihn gern (33, 30 ff.), besuchten ihn auch wohl, Orakel heischend, in seinem Hause. Bei Deuterojesaja liegt es nahe, gleichfalls eine geschlossene Judenschaft als das Publikum zu denken, an das er sich wandte.

Die 597 Verschleppten hielten sich durch die nicht abreißenden Beziehungen zur Muttergemeinde in Jerusalem aufrecht und klammerten sich krampfhaft an die Hoffnung baldiger Heimkehr. Der Tempel, die Stadt Jerusalem standen ja noch. Dort wurden die Opfer auch weiterhin dem Nationalgott dargebracht, der, das ihr Glaube, seine Stadt und sein Volk gewiß nicht in die Hände der Heiden geben werde. Und so sehr die Propheten, Jeremia in der Heimat, Ezechiel bei ihnen da draußen, gegen diesen ihren Wahnglauben ankämpften, sie ließen ihn nicht fahren. Das band sie mit ihrem Volk daheim, das band sie in der Fremde zusammen. Wenn sie aber nach dem Rat des Jeremia (Kap. 29) sich auf längere Dauer in Babel einrichteten und dort einlebten: war da nicht zu erwarten, daß sie schließlich ganz aufgesogen wurden? Nun kam die Schreckensnachricht vom Untergang Jerusalems, kamen die lebendigen Zeugen dieses Gerichtes, die 586 Verbannten. Das war, sollte man meinen, das Ende nicht bloß des Staates, sondern auch des jüdischen Volkstums. Wahr ist's: es brachte das Ende der jüdischen Volksreligion. Denn die haftete am Boden des heiligen Landes. Auf „unreiner" Erde (Amos 7, 17) konnte man nicht opfern. Das Opfer aber, die Opferfeste, der Kultus ist doch das Herz der Volksreligion. Juden, die noch an ihr weiter hingen, waren für ihr Volk verloren. Und es ist sicher anzunehmen, daß so nicht wenige zu Babyloniern wurden. Das reiche Land mit seinen Tausenden von Erwerbsmöglichkeiten, die große Handels- und Hauptstadt lockten gar zu sehr. Die geringe Zahl der Heimkehrenden in den Jahren 538 und 445 zeigt doch nicht nur, daß viele in Babel eine neue und bessere Heimat gefunden und liebgewonnen hatten. Man darf auch ruhig schließen, daß ein gut Teil der Juden dem Judentum, dem jüdischen Volk verloren ging, babylonisiert war. Und das wäre kein Wunder. Die Tatsache, daß die Juden von einem kleinen, der allgemeinen Weltkultur ziemlich entrückten Ort — das war Jerusalem doch — plötzlich mitten in ein Land ältester und reichster Kultur verpflanzt wurden, in dem geistiges und kommerzielles Leben unter einem großen und weitsichtigen Herrscher sich zu neuer Blüte entfaltete, konnte nicht ohne Einfluß bleiben. Haben wir es doch bei den Verbannten mit der geistigen Auslese eines besonders begabten und bildungsfähigen Volkes zu tun, die gewiß imstande und geneigt war, sich die babylonische Bildung anzueignen. Und in der Tat lassen sich die Spuren davon überall entdecken. So schon in der Sprache. Bei Ezechiel findet man eine Reihe von Babylonismen (vgl. Friedrich Delitzsch in der Vorrede zu der Ezechielausgabe von Baer-Delitzsch, Leipzig 1884; derselbe: Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum AT, Leipzig 1886 S. 139 f.; doch s. dagegen P. Haupt, Pariser Orientalistenkongreß 1897). Selbst für ein Zahl-

wort (11) trifft man seit der Verbannung auf eine babylonische Bezeichnung (עַשְׁתֵּי עָשָׂר = ʿašte ʿasar) neben der alten hebräischen (אַחַד עָשָׂר = ʾachad ʿasar). Auch der Einschlag des Aramäischen in seinem Sprachgewebe scheint ziemlich stark (s. Kautzsch, Die Aramaismen im AT, Halle 1902 S. 100). Die Juden hatten bisher den Bauernkalender, begannen das Jahr im Herbst und nannten die Monate mit den aus den klimatischen und ökonomischen Verhältnissen ihres Landes erwachsenen altkanaanäischen Namen. Die Babylonier beginnen das Jahr im Frühling. Die Juden übernahmen das und damit dann auch allmählich die babylonischen Monatsnamen (s. Nowack, Archäologie I S. 218f.). Es mag doch mehr als nur äußerlich sein, wenn sie ihre Kinder nun auch babylonisch benamsen. Der König Jojachin hat einen Sohn Scheschbasar (שֵׁשְׁבַּצַּר Esra 1, 8. 11, d. h. doch wohl „Schamasch bewahre den Sohn"; nach I Chron 3, 18 vielleicht aber = שֶׁן־אַצַּר, d. h. Sin(?) bewahre), für den er gar, wie diese Namengebung zeigt, einen babylonischen Gott zum Schutze anruft. Sein Enkel Serubabel (d. h. Sproß Babels) ist gleichfalls babylonisch benannt. Ebenso mögen die Namen Barqos (Neh 7, 55), Neqoda (Neh 7, 50. 62) babylonisch sein, wie das sicher von Meschezeb-el (Neh 3, 4 = משיזב אל) gilt. Denkt man an die Gräzisierung hebräischer Namen in der hellenistischen Zeit (Eljakim zu Alkimus, Jesus zu Jason, Menachem zu Menelaus), so mag man hierin doch eine starke Annäherung an das Babylonische erblicken. Das zeigt sich nun deutlich noch auf anderem Gebiete. Die Vorstellungswelt des Ezechiel ist reich an babylonischem Gut. Man sehe nur auf seine Theophanie Ez 1—3. Der göttliche Thronwagen mit den wunderbaren Mischgestalten konnte so doch wohl nur von einer mit Bildern der babylonischen Umwelt getränkten Phantasie vorgestellt werden. Bildwerke, die Stier-, Löwen-, Adlermenschen vorführten, traten ihm bei den dortigen Tempeln als Wächter des Heiligtums, als Begleiter der Gottheit auf Schritt und Tritt entgegen. Er übernimmt das ohne Bedenken und schaut sie als Träger des Jahwes Majestät bergenden Wagens! Und es mag schon etwas richtig sein an der Behauptung von Greßmann (Eschatologie S. 51), daß Nergal, der Toten- und Feuergott, dem Ezechiel die Farben zu diesem Bilde Jahwes geliefert habe. Und wenn er den Schutzgott, die Personifikation von Tyrus, unter die Kerube des Paradieses versetzt, aus dem er dann wegen seiner Überhebung verstoßen ward (Kap. 28, 12ff.), so wird dies Paradies hier mit Farben ausgemalt, die am einfachsten damals von ihm aus dem Malkasten der babylonischen Mythologie entliehen gedacht werden. Das liegt doch näher als „uralte", vorzeiten in Israel eingeströmte Vorstellungen anzunehmen, die nur zufällig erst so spät literarisch belegt seien, wie das etwa Gunkel (Schöpfung und Chaos, 1895 S. 148), Greßmann u. a. meinen. Die religiöse Vorstellungswelt der Juden war eben damals noch längst nicht gegen das Fremde hermetisch abgeschlossen. Das hat ja nicht einmal Esra erreicht, wie die starke Gräzisierung der Juden um 200 zeigt: erst die Makkabäerperiode mit ihrem unerhörten Druck hat es in etwas zuwege gebracht. Es ist doch bemerkenswert, daß ein Deuterojesaja bei all seiner Betonung der Erhabenheit und Allmacht Jahwes

über die ganze Welt und alles, was in ihr und über ihr ist, doch ohne Bedenken den Kampf des Schöpfergottes Marduk mit dem Chaostier Tiamat auf seinen Gott Jahwe überträgt (Jes 51, 9 f.), und danach denn auch der nachexilische Dichter des Hiobbuches, der wie kaum einer im AT die allüberragende Macht und Weisheit des weltregierenden Gottes betont, ohne Scheu die Helfer der Tiamat, die sie im Kampfe gegen Marduk unterstützten, als widersetzlich gegen Jahwe und von ihm unterworfen und dauernd gebändigt darstellt (9, 13). Es liegt angesichts des Tatbestandes, daß alle Hinweise auf den babylonischen Schöpfungsmythus erst aus exilischer oder nachexilischer Zeit stammen, näher, zu glauben, daß dieser Stoff und so manch anderer der Art, den wir in der jüdischen Apokalyptik antreffen, erst jetzt und nicht in „uralter Zeit" Aufnahme in die jüdische Theologie gefunden hat. Jedenfalls war das Judentum jener Zeit nicht in sich so geschlossen, daß es sich fremder Weisheit gegenüber ganz ablehnend verhielt. Ja, nicht wenige vom Volk waren bereit, mit fliegenden Fahnen ins Lager der Babylonier überzugehen. Sie grollten gegen ihren Gott, dessen „Wege nicht richtig seien" (Ez 18, 25. 29; 33, 17. 20). Was hat das für einen Sinn, daß „die Väter Heerlinge aßen" und die „Zähne der Söhne davon stumpf werden" (Jer 31, 29; Ez 18, 28), daß sie also „wegen der Sünden des Manasse" mit der Verbannung bestraft wurden (II Kön 24, 13)? Und wenn die Abziehenden ihr Hab und Gut hatten verschleudern müssen (Ez 7, 12), die Zurückgebliebenen sich es in dem plötzlich ihnen in den Schoß gefallenen reichen Besitz recht wohl sein ließen – wo war da in solchem Geschehen Gerechtigkeit und Sinn zu erblicken? Kein Wunder, daß viele sagten, „wir wollen wie die Heiden um uns Holz und Stein verehren", d. h. doch wohl zu den babylonischen Göttern, die sich als mächtiger erwiesen, übergehen, ihnen und ihren Bildern huldigen (Ez 22, 32)! Und daß dies nicht ein Wort vorübergehenden Unmuts war, ersieht man aus der beißenden Polemik des Deuterojesaja gegen die Fabrikation der Götterbilder und ihre Verehrung (40, 18; 41, 18; 44, 9–20). Das hätte keinen Zweck, wenn der Verfasser nicht hier eine große Gefahr für seine Volksgenossen und bei ihnen gesehen hätte, der es mit schärfsten Mitteln entgegenzutreten galt. – Wie ist es nun gekommen, daß trotz alledem das Exil den Juden nicht zu einer vernichtenden Sintflut, sondern zu einem Bad der Wiedergeburt ward? Die Antwort ist aus den jener Zeit entstammenden geschichtlichen, gesetzlichen und prophetischen Schriften zu entnehmen.

Zweites Kapitel: Geistige Strömungen

§ 26. Die Geschichtsschreibung

Was in der elohistischen Quelle schon entgegentrat, war durch die deuteronomische Bewegung vertieft: der Jude fühlt sich als etwas Besonderes in der Welt der „Heiden". Dies stolze Bewußtsein, das ihn allein vor dem Verschwinden im Völkermeer bewahren konnte, hieß es jetzt stählen und stärken. Es hatte durch die Zerstörung der heiligen Stadt

und des heiligen Tempels einen schweren Schlag erhalten. Aber die Verteidiger der deuteronomischen Ideen verstanden es, der von hier drohenden Gefahr zu begegnen. Das jüdische Nationalbewußtsein beruhte doch nicht nur auf dem Tempel und seinem Kultus, war doch nicht auf Tod und Leben an das Wohnen im Lande Kanaan gebunden. Jahwe hatte Israel als sein Volk aus der Masse der Völker erwählt, es nach seinem Plan gebildet und geleitet. Die Flucht in die Vergangenheit gab Hoffnung für die Zukunft. Jahwe hatte seine Mühe doch nicht umsonst aufgewendet. Auch die Zerstörung des Tempels ist ein Teil des göttlichen Heilsplans mit Israel. Sie war von Jahwe für den Fall fortdauernden Ungehorsams von vornherein ins Auge gefaßt worden. Sie kann somit nicht als Vernichtung seines Volkes gemeint sein. Und dieser Gedanke wird nun in das alte Geschichtswerk hineingearbeitet und seinen Lesern nachdrücklichst eingeprägt (vgl. z. B. Deut 28 f. und oft). Die deuteronomische Bewegung, durch den Tod des Josia und den Fall Jerusalems auf das schwerste getroffen, erhebt sich so in der Verbannung und durch sie zu neuem Leben. Das zeigt sich in der für die neue Lage hergestellten Überarbeitung des vorexilischen großen Geschichtswerkes aus der deuteronomischen Schule, einer Überarbeitung, die auch noch in der nachexilischen Zeit fortgesetzt wird. Es konnte nicht ausbleiben — war auch der Zweck dieser Tätigkeit — daß die gläubigen Leser dieses Werkes gegenüber allem Fremdartigen das Alte treu bewahrten, sich selbst innig zusammenschlossen. So ward dies Werk die geistige Heimat der Israeliten, ersetzte ihnen gewissermaßen die irdische Heimat, Jerusalem und Kanaan.

Aber nicht bloß die Vergangenheit, auch die Gegenwart hatte dem Juden etwas zu bieten, was er vor allem Volk voraus hatte, das waren seine Gesetze (vgl. Deut 4, 5—8). Es handelt sich hier nicht bloß um Gesetze religiös-sittlicher Art, es sind ebenso gut die kultischen Gebote gemeint, ja diese vornehmlich. Denn gerade den Kultus, der ja vorher in seiner Art von der bei den heidnischen Völkern üblichen Weise in nichts verschieden war, hatte das Deuteronomium entheidnischt und so zu einem besonderen Besitz und Vorzug der Juden gemacht. Die Deuteronomiker in Babel, wie auch Ezechiel, Deuterojesaja waren nie der Meinung, daß der Kult für immer aufhören werde und könne. Sie hoffen auf seine Wiedereinrichtung. Ohne diese Hoffnung im Exil, ohne die, wenn auch kümmerliche, Erfüllung dieser Hoffnung nach dem Exil wäre das Judentum zugrunde gegangen. Aus dieser Hoffnung heraus begreift sich auch die rege gesetzgeberische Tätigkeit, der wir im Exil begegnen. Es galt, alle alten Bestimmungen sorgfältig zu buchen und zu bewahren, damit nichts verloren gehe und für die Stunde der Befreiung und Heimkehr alles bereit sei.

§ 27. Die Gesetzessammlungen

Abgesehen von den Ex 21—23; Ex 34 gebotenen Gesetzen und dem im Deuteronomium selbst (12—26) bewahrten, im Exil gewiß hier und da auch noch überarbeiteten Kodex begegnen doch auch noch andere Samm-

lungen, die der Verbannungszeit ihre Entstehung verdanken. Da ist zuerst das Heiligkeitsgesetz zu erwähnen, so genannt von den in ihm so häufig begegnenden Worten: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig." „Ich, Jahwe, heilige euch" usf. Es steht zumeist Lev 17–26 und enthält Bestimmungen über das rechte Opfern (Kap. 17), über geschlechtliche Dinge (Kap. 18 und 20), über mancherlei Fragen der Sittlichkeit und Zeremonie (Kap. 19), über Priester und Opfer (Kap. 21 f.), über Feste und Festopfer (Kap. 23), über den Dienst am Heiligtum und die Lästerung des heiligen Namens (Kap. 24) und über das Sabbatjahr und das Jubeljahr (Kap. 25). Die zusammenfassende Schlußrede (Kap. 26) verheißt Segen für den Fall des Gehorsams, Strafen bei Widersetzlichkeit gegen obige Gebote. Sie bringt die Erwartung einer Bekehrung und damit einer Widerherstellung der versprengten Gemeinde (V. 40–55). Hier wird also die Verbannung deutlich vorausgesetzt. Das Heiligkeitsgesetz ist demnach, abgesehen von den vielen späteren Zusätzen, die bei der Einarbeitung in den PC gemacht wurden, innerhalb dessen wir dies Gesetz jetzt vorfinden, eine während des Exils zustande gekommene Sammlung. Damit ist noch nicht gegeben, daß die Einzelbestimmungen exilischer Herkunft sind, oder daß alles aus einem Guß ist, von einem Verfasser stammt. Das Gegenteil ist der Fall. Kap. 18 z. B. läuft Kap. 20 parallel. Beide bringen vielfach denselben Stoff in oft fast gleichen Worten. Das weist doch auf verschiedene Hände. Auch führt das Verhältnis des Ezechiel zu den einzelnen Teilen – einige hat er benutzt, andere setzen ihn voraus – zur Annahme mehrerer verschiedener Schichten. Da hat man denn drei Sammlungen unterscheiden wollen. So Baentsch: Das Heiligkeitsgesetz, 1893. 1) H^1 enthielt nach ihm Gebote sittlich-religiöser Art (Teile aus Kap. 18–20; aus 23; 24; 25). Ezechiel habe H^1 gekannt und benutzt. Der Stoff stamme aus der Zeit des Jojaqim, sei wohl am Anfang der Verbannung verarbeitet, 2) H^2 (Lev 21; 22) sei exilisch, aber nachezechielisch, 3) H^3 (Lev 17) erscheine abhängig vom Deuterononium, ob vor- oder nachezechielisch lasse sich nicht entscheiden. All das ist dann durch den Verfasser der Schlußrede Kap. 26 zusammengestellt. Er fand die drei Sammlungen für sich vor und hat sie vereinigt. In Gedanken und Redewendungen schließt er sich so eng an Ezechiel an, daß manche Forscher irrigerweise Ezechiel für den Autor von Kap. 26, ja wohl gar des ganzen Heiligkeitsgesetzes gehalten haben (Graf, Die geschichtlichen Bücher des AT, Leipzig 1866 S. 83; Horst, Lev 17–26 und Hesekiel, 1881).

Diese Sammlungen sind natürlich nur zu verstehen, wenn man annimmt, daß die Verfasser und die Leser an eine Heimkehr glaubten, sie für nicht ferne Zeit erhofften. Denn viele der Bestimmungen (Opfer, Feste, Sabbat, Jubeljahr) wurden ja nur durch sie erst ausführbar. Aber für die Zukunft mußte man sich in der Gegenwart vorbereiten, nicht bloß durch die Zusammenstellung, Überarbeitung und Aufbewahrung älterer Gesetze. Es fragte sich doch auch, was muß man in der Gegenwart tun, aus der die Zukunft doch erwächst. Welches ist die Pflicht des Tages? Nur durch ihre Erfüllung kann man sich innerlich für die Wiederkehr

bereiten, kann man Jahwe zu ihrer Herbeiführung willig machen. Es fiel ja in dem fremden und „unreinen" Lande jeglicher Kult, jegliches Opfern, jegliches Opferfest fort. Da blieben nur religiöse und sittliche Forderungen übrig. Ein Summarium, eine kurze Zusammenfassung solcher Forderungen bietet nun der Dekalog Ex 20, den man doch am besten in der nachdeuteronomischen Periode ansetzt (s. oben S. 95f). Er gibt als Hauptforderungen der Religion das Verbot der Verehrung fremder Götter und irgendwelcher Gottesbilder, des Mißbrauches von dem göttlichen Namen und die Forderung strenger Feier des Sabbats. Danach folgen die sittlichen Bestimmungen von der Verehrung der Eltern bis zum Verbot falschen Begehrens, wie ja bekannt. Daß der Sabbat von allen Festen hier allein erscheint, und zwar als ein Tag, an dem man im Unterschied zu der früheren Art seiner Feier (Jes 1, 13; Hos 2, 13), im Unterschied auch von den anderen Festtagen Jahwe nicht durch Opfer, sondern nur durch gänzliche Enthaltung von der Arbeit diente, ist bemerkenswert. Einen solchen Tag konnte man natürlich überall halten. Er ist an kein Land gebunden. Und so findet er, und er allein von allen Festen, Eingang in die kurze Zusammenfassung der religiös-sittlichen Forderungen der Exilszeit. Man versteht weiter, daß der Sabbat und seine Innehaltung von da an Kennzeichen des Juden wird: in Babel kannte und hatte man ja einen solchen Sabbat nicht. Es ist auch begreiflich, daß den Sabbat nicht halten nun eine Verleugnung der jüdischen Religion bedeutet. Es bedurfte eines Zaunes, der das Judentum von dem es umbrandenden Heidentums trennte. Der aber waren die sittlichen Gebote allein nicht. Dazu genügte auch die Forderung alleiniger Verehrung Jahwes wohl noch nicht. Da galt es mit Zeremonien nachzuhelfen. Und als solche tritt hier die Sabbatfeier heraus. Verständlich genug, wie man sie von da ab so besonders wertet, daß der Sabbat in der Folge bei den Juden alle anderen Feste aus dem Felde schlägt. Man sehe nur, wie hoch schon bei Ezechiel der Sabbat im Kurs steht. Das Unglück seines Volkes erklärt er sich — ungeschichtlich genug — zum großen Teil aus dem Zorn Jahwes über die Entweihung seines Tages (Ez 20, 12f. 16. 20f. 24; 22, 8; 23, 38; 44, 24). Hatte doch Jahwe nach ihm den Sabbat als „Zeichen des Bundes zwischen sich und seinem Volk" eingesetzt, an dessen Feier man erkennen solle, daß „Jahwe Israels Gott sei" (20, 12. 20). Auffallend, daß weder im Dekalog noch bei Ezechiel die Beschneidung als das andere „Bundeszeichen" gesetzlich festgelegt wird.

Ezechiel rechnet es zwar den Vätern als Frevel an, daß sie unbeschnittene Fremdlinge zu Tempel- und Altardienst verwendet hätten. Das soll fürder nicht mehr geschehen (44, 6—11). Aber als eigentliches Unterscheidungszeichen der Juden, als Bundeszeichen von sakramentaler Bedeutung (wie Gen 17) wertet er die Beschneidung nicht. Das ist doch zu verstehen. Galt auch in Altisrael unbeschnitten sein als eine Schande, „unbeschnitten" als Schimpfwort (I Sam 14, 6; 31, 4; II Sam 1, 20; vgl. Ez 28, 10; 31, 18; 32, 19ff.), so war doch die Beschneidung nichts dem alten Volke Jahwes vor den Völkern seiner Umgebung, ausgenommen den

Philistern, besonders Eigentümliches. Natürlich, da alle erwachsenen Männer beschnitten waren, erschien kein unbeschnittener Israelit vor seinem Gott. Insofern mag es richtig sein, daß der „Unbeschnittene von der Kultgemeinschaft ausgeschlossen war" (Bertholet, Deuteronomium, 1899 bei Marti S. 34). Aber so gar streng wird man darin nicht gewesen sein, wie ja die Stelle Ez 44, 6ff. zeigt. Sollte David von all seinen 600 Philistern (II Sam 15, 18), die seine Leibwache bildeten, die Beschneidung verlangt, sie ohne solche von jeglicher Teilnahme an seinen Festen ausgeschlossen haben? Sollte der aramäische Feldherr Naeman, der sich in Damaskus einen Jahwealtar erbaute (II Kön 4), auch die Beschneidung an sich vollzogen haben, um so als „reiner" vor Jahwe zu treten, ihm opfern zu können! Und selbst wenn der „Unbeschnittene von der Kultgenossenschaft ausgeschlossen war" — im Exil schwieg ja der Kult. Dadurch verlor die Beschneidung an Bedeutung. Dazu kam, daß Propheten wie Jeremia dieser äußeren Beschneidung eine Beschneidung des Herzens, der Ohren, als die wahre Beschneidung gegenüberstellten, jene als ziemlich wertlos erkannten und hinstellten (Jer 4, 4; 6, 10; 9, 25). Und so finden wir es auch noch in den prophetischen Kreisen der Verbannten (Deut 10, 16; 30, 6), und selbst ein Ezechiel, der ja sonst den äußeren Dingen mehr Gewicht beilegt, verlangt doch von den Tempeldienern vor allem, daß sie beschnitten am Herzen sind, wenn er auch an der Beschneidung am Fleische festhält (44, 9ff.). Allmählich trat aber in der Wertschätzung der Beschneidung ein Wandel ein. Das ist aus den Verhältnissen des Exils und der Diaspora zu begreifen. In Babel, in der weiten Welt des persischen, des griechischen Reiches hatten die Heiden die Beschneidung nicht, auch nicht den Sabbat. So wurde sie neben diesem das Kennzeichen des Juden. Unterlassung dieser Zeremonien bedeutete damit Abfall vom Judentum. Ob es zu dieser Einschätzung einer „so wert- und sinnlosen Zeremonie" (Gunkel, Genesis, [3] 1910 S. 269) schon im Exil selbst oder etwas danach kam, ist nicht auszumachen. Jedenfalls hat sie sich in den babylonischen Kreisen des Judentums ausgebildet, wie denn Esra sie von dort mit dem PC nach Palästina gebracht hat (s. Gen 17 und Gunkel a. a. O.).

So hielt denn die Erinnerung an die Vergangenheit, das Halten gewisser Gesetze und Zeremonien die Juden in der Verbannung und danach in der Diaspora zusammen. Die Einschärfung dieser Dinge geschah hier am Sabbat durch den Gottesdienst in der Synagoge, und es ist wohl möglich, daß die Anfänge der Synagoge in Babel liegen, vielleicht gar in den Zusammenkünften und religiösen Unterredungen im Hause des Ezechiel.

§ 28. Ezechiel

Neben den geschichtlichen und gesetzlichen Schriften kommt nun noch die Tätigkeit prophetischer Persönlichkeiten in Frage, ohne deren Wirksamkeit wir uns die Entstehung der jüdischen Gemeinde in Babel und Jerusalem nicht denken können. Da ist zeitlich der erste Ezechiel, der auch darum hier an erster Stelle zu nennen ist, weil er ebenso „Historiker" und Gesetzgeber wie Prophet und Prediger war.

1. Ezechiels Lebensumstände. Ezechiel hat den besseren Kreisen in Jerusalem angehört. Darauf führt seine Verbannung im Jahre 597, die vornehmlich die Höhergestellten betraf. Nach der Überschrift seines Buches (1, 1 ff.) war er der Sohn eines Priesters Busi und zählte vielleicht 30 Jahre (?), als er berufen ward. Danach wäre er dann, da das vierte Jahr der Verbannung als sein Berufungsjahr genannt wird, 26 Jahre alt gewesen, als er zum Propheten bestimmt wurde. Nun ist die Überschrift, zu der Budde (Exp. Tim. XII S. 39—43) zu vergleichen ist, ja ziemlich in Verwirrung. Man weiß nicht, ob eine Angabe des Lebensalters beabsichtigt war. Immerhin hat man den Eindruck, daß Ezechiel nicht so jung war wie Jesaja oder gar Jeremia, als er sein schweres Amt antrat. Er mag wohl in Jerusalem schon Priesterdienste getan haben. Darauf führt nicht bloß sein großes Interesse am Tempel und Tempeldienst, der „Lust seiner Augen und dem Verlangen seiner Seele" (24, 20), sondern auch seine bis ins Einzelnste gehende Kenntnis der priesterlichen Funktionen, wie sie besonders der Abschnitt 40—48 verrät. Das ist nicht nebensächlich. Vielmehr hat die priesterliche Herkunft und Tätigkeit seiner prophetischen Art ihren Stempel sehr deutlich aufgedrückt. — Er befand sich am Kabaru-Kanal, als er berufen ward; ob das in dem erwähnten 3, 15 Tell-Abib selbst geschah (so Bertholet das Buch Hesekiel S. XV u. a. a.), oder ob er später — dauernd oder zeitweise? (Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel, 1900 bei Nowack S. 5) — dahin übersiedelte, tut nicht viel zur Sache. Er besaß ein eigenes Haus (3, 24), in dem er die Ältesten der Gemeinde wiederholt empfing. Hier teilte er seine Orakel aus, hier hielt er seine gern gehörten, ungern befolgten Reden (33, 30f.), hier spielten sich seine eigenen, oft ergreifenden Erlebnisse ab. Er war verheiratet, und zwar, was bemerkenswerterweise als selbstverständlich vorausgesetzt wird, nur mit einem Weibe, an dem er mit ganzer Seele hing. Sie wurde ihm plötzlich, vielleicht durch einen Schlagfluß, entrissen. Dies Leid traf ihn so unerwartet, mit solcher Wucht, daß er wie betäubt dasaß, nicht trauerte und weinte, keine Trauerfeier, keine Trauerzeremonien veranstaltete. Und als man sich darüber wunderte, äußerte er sich dahin, ebenso werde es der Gemeinde ergehen, wenn sie die Nachricht von dem Tode Jerusalems und des Tempels erhalte. Die bei dieser, auch bei anderen Gelegenheiten über Ezechiel bis zur Sprach-, ja wohl Bewußtlosigkeit verhängte Starre ist doch wohl aus der Naturanlage des Propheten zu verstehen. Er litt an Starrsucht, war Kataleptiker, wie Klostermann (St. Kr. 1877, 391—439) nachgewiesen hat. Die also Veranlagten werden auf kürzere (Stunden), aber auch auf längere Zeit (Tage, ja Wochen) ihrer Bewegungs- und Sprachfähigkeit beraubt. Sie können — brauchen aber nicht — während dieser Zeit ihr Bewußtsein verlieren. Den Anlaß mögen plötzliche Erregungen, vielfach aber auch nur Stimmungen der Freude oder der Traurigkeit geben. Häufig ist der Zustand mit mancherlei Halluzinationen des Gesichts und Gehörs verbunden. Der von ihm Überfallene vermag auch genau zu hören und zu sehen, was um ihn vorgeht, ohne sich zurzeit darüber äußern zu können. Zuweilen ist die Sinneswahrnehmung noch besonders geschärft. All dies finden wir bei Ezechiel (vgl. Ez 3, 15, 25ff.; 24, 27).

Man versteht daraus wohl, daß bei ihm die Vision viel stärker hervortritt, wie bei seinen Vorgängern; damit soll nicht gesagt werden – da täte man Ezechiel unrecht – daß es sich bei ihm um reine Halluzinationen handelte. Nach dem Eintreffen der Nachricht von dem Untergang des Tempels wurde ihm der Mund wieder geöffnet, und es beginnt der zweite, aufbauende Teil seiner Tätigkeit (s. u. S. 232 f.). Er hat sie noch 16 Jahre lang fortgesetzt (29, 17) und danach wohl im Jahre 570 abgeschlossen. Ob er da noch in Tell Abib weilte und dort gestorben ist, ob er Kinder hatte und wieder verheiratet war, das alles wissen wir nicht. Es ist wohl nicht Zufall, sondern in der Eigenart des Mannes begründet, wenn wir über seine Familie nichts erfahren als nur den für seine Prophetie bedeutsamen Tod seiner Frau. Verliert sich wie bei den anderen Propheten so bei ihm das Irdische für uns im Dunkel, so gilt das nicht vom Geistigen. Seine scharf umrissene Persönlichkeit hat sehr starke Spuren in der Geistesgeschichte seiner Volksgenossen hinterlassen, die ihn zur Zeit seines Lebens zwar wohl nicht verfolgt und mißhandelt, aber doch auch nicht genügend geschätzt und verstanden haben.

2. Ezechiel als Prophet. Man hat Ezechiel das Prophetische überhaupt abgesprochen (Smend, Der Prophet Ezechiel, 1880 im kurzgef. exeget. Handbuch XVI). Da das Volk fehlte, zwischen dem und seinem Gott der Prophet als Mittelsmann stehe und verhandle, sei eben der Boden für einen Propheten nicht vorhanden gewesen. Das schießt über das Ziel hinaus. Das dem Ezechiel 594 übertragene Amt und die darauf einsetzende Tätigkeit unterscheidet sich zunächst nicht von dem, was wir bei seinen Vorgängern hören, wie er denn selbst sich als „Prophet" berufen, als solcher zu seinem Volk gesendet weiß (2, 5). Nicht einem Einzelnen, sondern der Gesamtheit soll er dienen und dient er. Zum „Haus Israel", zum „Empörervolk" wird er gesandt (2,3), wie vordem Jesaja (Kap. 6). Gleich diesem wird er nicht zur Heils- sondern zur Unheilsverkündigung bestimmt. Und zu solchem undankbaren Amt muß er eine „diamantharte (3, 9) Stirn" haben, wie Jeremia eine „eherne Mauer" sein. Und wie dieser durfte er sich des göttlichen Beistandes getrösten (2, 4). Er war aber auch durch seine eigene Natur und seine religiöse Stellung anders gegen einen solchen Widerstand gewappnet wie sein größerer und weicherer Zeitgenosse. – Als Prophet hat er es nicht mit dem Einzelnen zu tun: die erste Periode bringt nichts von einem seelsorgerischen Tun Ezechiels (3, 16b – 21 ist Einschaltung eines späteren Abschnittes in die Anfangsberufung s. Kraetzschmar a. a. O. S. 35 f.). So ist denn Juda als Ganzes, das „Haus der Widerspenstigkeit" sein Publikum. Wie Jesaja in Jerusalem seine Orakel gab, mochten sie der Stadt oder dem Land, Ephraim oder Damaskus gelten, so auch Ezechiel von seinem Ort aus. Ob sein Wort die heimische Gemeinde in Jerusalem, ob es die vor ihm sitzenden Ältesten betrifft – immer dreht es sich um das Wohl und Wehe der Gesamtheit. Und hier ist wie bei Jeremia sein ‘ceterum censeo’, daß Hierosolyma delenda sunt. Es lag ihm alles daran, den Juden daheim wie in Babel die fleischliche Hoffnung zu benehmen, Jerusalem sei um

Jahwes willen unverletzlich. Denn diese Hoffnung verhärtete und verstockte die Zurückgebliebenen und verführte sie zu zügelloser Selbstsucht und bösem Pharisäismus, als ob ihnen als den Verschonten und damit von Jahwe als besserer Teil Bezeichneten nun das Land von Gottes und Rechts wegen gehörte. Den Verschleppten aber verbaute der stete Blick auf eine baldige Heimkehr zu der unversehrten Stadt Jahwes den Weg zum rechten Insichgehen und zur Bekehrung. So wendet er sich mit ganzer Kraft gegen eine solche Illusion. Die volle Schale seines Zornes gießt er über die falschen Propheten und Prophetinnen aus, die stets Heil verkündigen (Kap. 13, 22. 23. 31) und mit Hohn darauf hinweisen, daß die Zerstörung Jerusalems noch immer ausstehe, Ezechiel also nicht von Jahwe gesandt sei (12, 22 ff.). Sie sind Seelenfänger und Schwindler, die nur an das Ihre denken. Ezechiel aber wirkt durch seine Unheilsweissagung zum Wohl des Ganzen, erweist sich gerade durch sie als wahrer Prophet. Und so ist und fühlt er sich bis zum Fall Jerusalems als Nabi' (נָבִיא), erst danach überkommt er in einer neuer Berufung das Amt des Wächters (=צֹפֶה) und Seelsorgers (33, 1 ff.; 3, 16 ff.). Deutlich ist damit sein Wirken, aber dementsprechend auch sein Buch (s. u.) in zwei Hälften zu zerlegen. Es ist höchst bezeichnend für die Art dieses Mannes, daß er so klar und scharf in sein eigenes Leben wie in das seiner Volksgenossen hineinsah, so deutlich die verschiedenen durch den Wandel der Zeitlage in sehr verschiedener Art an ihn herantretenden Aufgaben erkannte und angriff. Grund und Ziel seines Wirkens, die Durchsetzung der Anerkennung von Jahwes absoluter Erhabenheit und Heiligkeit, sei es durch den Fall, sei es durch die Erhaltung Israels, bleibt dabei unverändert. Nur die Formen wechseln. 1) Erste Periode. Als er berufen ward, mußte er eine über und über mit „Ach, Wehe und Gestöhne" von Jahwe beschriebene Rolle verschlingen (3, 1 ff.), die über das Gottesvolk bestimmte Drohung sich ganz und gar zu eigen machen, sich in Fleisch und Blut übergehen lassen. Und so geschieht's. Was er tut, was ihm zustößt, es bedeutet Wehe, Untergang von Jerusalem. Da baut er Steine auf mit dem Bild einer Stadt, umlagert und bedrängt sie: so wird es Jerusalem gehen (4, 1 ff.). Da schert er sich Haar und Bart, ein Drittel verbrennt, ein Drittel zerschneidet, ein Drittel zerstreut er in die Winde – das wird das Los der Bewohner Jerusalems sein (5, 1 ff.). Da überfällt ihn die Starrsucht 150 Tage lang, in der er kümmerliche und ekle Nahrung genießt, und wieder überfällt sie ihn 40 Tage mit gleicher Beköstigung. Das will ihm und den Ältesten besagen: 150 Jahre lang soll Nordisrael, 40 Jahre lang Juda in der Verbannung gebunden daliegen und als in der Fremde „unreine", weil nicht durch das Opfer im heiligen Lande geweihte Speise genießen (5, 1 ff.). Oder es ergreift ihn Gottes Hand, und er glaubt sich im Geist entrückt nach Jerusalem, wo er in Stadt und Tempel den greulichsten Götzendienst sieht, an dem sich die ganze Bevölkerung ohne Ausnahme beteiligt. Da vernimmt er den Befehl Jahwes an seinen Diener, alles niederzumachen, da sieht er, wie Jahwe auf seinem heiligen Wolkenthron Tempel und Stadt verläßt, um sie dem Strafgericht preiszugeben (Kap. 8 – 10).

Und was er so an sich erlebt und schaut, sucht er nun durch eindringliche Reden, durch weit ausgeführte Allegorien seinem Volke einzuprägen, ja einzuhämmern. Er unterstützt seine Worte dann auch noch durch sinnbildliche Handlungen. Wie er sich ein Loch durch die Wand seines Hauses bricht, mit seinen Geräten in einen anderen Ort zieht, so wird es auch die Bevölkerung von Jerusalem tun (12, 1 – 11).

Ein Zittern und Beben überkommt ihn beim Essen und Trinken: so soll es den Bewohnern von Jerusalem und Judäa gehen in der Vorahnung des über sie kommenden Strafgerichts (12, 17 ff.). Jerusalem ist ein unnützes Rebholz (15, 1 – 8), eine Ehebrecherin und Hure übelster Sorte (Kap. 16). Die Strafe kommt und muß kommen, und zwar eine gründliche Strafe. Wenn einige dabei entrinnen, so sind die nicht ein „heiliger Rest", sondern durch ihr Geschick und ihr weiteres übles Tun lebendige Zeugen vor allen Völkern (5, 9. 15) und vor den früher mit Ezechiel Verschleppten, davon, daß Jahwe es war, der das getan, und zwar nicht ohne Grund getan hat (14, 21 – 23). Die Erstverbannten mögen daran zu ihrem Trost – ein leidiger Trost! — erkennen, daß Jahwe, in dessen Tun sie sich so oft nicht finden konnten (18, 25. 29), doch richtig und gerecht handelt. Und selbst wenn Jahwe einige durch diese schweren Schläge zur Besinnung bringen, ihnen „Ekel vor ihren Missetaten" erwecken wird (6, 9), so tut er das nicht, um sich einen „heiligen Rest" zu bilden, sondern nur um an ihnen und durch sie vor aller Welt zu zeigen, daß er es getan, also um seiner Ehre und Heiligkeit willen. So hart, in gewissem Sinne herzlos ist der Mann – und das erklärt sich aus seinem religiösen Standpunkt, der für ein Erbarmen, für Gnade, wie sie so reich und lockend bei Deuterojesaja verkündet wird, keinen Raum läßt. Das aber hängt zusammen mit seiner einseitigen Betonung der Ehre Jahwes, mit seinem transzendenten Gottesbegriff. In dieser Beziehung geht er über einen Jesaja noch weit hinaus. Er erinnert hierin und in seiner daraus fließenden harten und kalten Entschlossenheit, ebenso in seiner organisatorischen Begabung und Tätigkeit sehr stark an Calvin. Wie diesem neben Luther das warme Gemütsleben fehlt, so Ezechiel neben Jeremia. Die Ehre Jahwes, seine Erhabenheit verlangt es, daß dies Volk, diese Stadt von ihm zertreten wird, weil es eben seine Ehre vor aller Welt besudelt hat. So weiß Ezechiel in seiner ersten Periode auch nur vom Untergang zu reden. Die Worte, die von einer Bekehrung und einer Wiedergeburt und damit einer Rettung des Volkes als Ganzem, von vormessianischer Hoffnung sprechen (11, 14 ff.; 17, 22 – 24), werden mit Kraetzschmar (z. d. St.) gegen Steuernagel (Einleitung in das AT S. 600) als redaktionelle Einfügung späterer Ausführungen des Propheten zu fassen sein. Es ist bezeichnend, daß er bei seiner Berufung nicht zurückschreckt, wie etwa Moses und Jeremia, auch nicht wie Jesaja auf die Unreinheit seiner Lippen, seine Sünde hinweist, die ihn ungeeignet machen könnte. Wohl fällt er betäubt zu Boden, da ihm die Gottheit erscheint: es ist das „Menschenkind" (ben 'adam = בֶּן אָדָם), wie er sich mit Vorliebe von Jahwe anreden läßt, der schwache, hinfällige Erdgeborene, den die Er-

scheinung des Allmächtigen also zu Boden wirft. Aber danach erhebt er sich auf göttlichen Befehl, um seine Orakel als eine schon schriftlich festgelegte, von dem alles vorher wissenden und bestimmenden Gott gebildete Größe zu empfangen. Sie sind also schon eine fertige himmlische Gabe. Und als solche Gabe empfängt er sie mit Entzücken, ob sie auch nur „Wehe, Ach und Gestöhn" enthalten. Kein Wort des Entsetzens über das Schicksal von, des Mitleids mit seinem Volk, nicht einmal eine bange hoffnungsvolle Frage: bis wie lange? (vgl. dagegen Jes 6, 11). Die Ehre Jahwes verlangt es also, und Ezechiel ist gewürdigt, Künder dieses Wortes, Wegebereiter seiner Ehre zu sein. Und damit gut.

2) Die zweite Periode. Die Nachricht vom Fall Jerusalems hat für Ezechiel die Lage vollkommen verändert. Es war gekommen, wie er trotz Widerspruches und Zweifels vorhergesagt. Die furchtbare Spannung seines Inneren war gelöst. Vielleicht war damit auch eine äußere Kräftigung verbunden. Von der Starre hören wir nichts mehr, möglich, daß er dauernd von ihr frei wurde, wie das ja meist bei diesem nur vorübergehenden Leiden der Fall ist. — Galt es vorher niederreißen, so ist jetzt die Stunde des Aufbauens gekommen. Aber auch diese Tätigkeit geschieht nicht aus Erbarmen zu dem Volke Gottes, sondern um Jahwes willen, der seine Ehre nicht vor den Heiden preisgeben kann (36, 22 ff.), sondern wie vorher durch die Vernichtung, so jetzt durch die Aufrichtung und Bewahrung seines Volkes aller Welt zeigen wird, daß „er es ist, Jahwe", der sich vor den Augen der Heiden „als der Heilige" (d. h. Allmächtige) erweisen wird (28, 25). Und das alles nicht um der Heiden willen, daß sie Jahwe anbeten, — das liegt Ezechiel ganz fern, was gehen Jahwe die Heiden an? — sondern nur um seinetwillen.

Wie dieser Aufbau versucht wird? Nun einmal durch die Belebung der niedergeschlagenen Hoffnung. Es ist ja wahr: nach Menschendünken ist alles verloren, aber nicht nach Gottes Willen. Was der Prophet im Gesicht schaut, daß nämlich der Leben schaffende Geist auf sein Wort hin in die verdorrten Gebeine der Talebene fährt und sie wider jegliche Erwartung zum Leben erweckt, ist nur ein Bild für Israel, das seine Gebeine für verdorrt, seine Hoffnung für erstorben hält (Kap. 37, 1 ff.). Ihm blüht noch eine schöne Zukunft. Die wird ihm Jahwe bereiten, einmal dadurch, daß er das verdiente Gericht über die Nachbarvölker bringt, die Israel schwer geschädigt, bei seinem Fall bitter verhöhnt, ja, sich wohl gar wie Edom in sein Land eingedrängt haben (Orakel gegen die fremden Völker Ammon, Moab, Edom, Philister, Phönikier, Ägypter Kap. 25—32; 35). Das soll ihnen für die Folge die Lust benehmen, das wiederhergestellte Israel zu belästigen (28, 24 ff.). Damit wird der Boden für den Neubau in Palästina bereitet. Aber das erscheint doch nur als die Voraussetzung. Wichtiger ist nun die äußere und innere Belebung Israels selbst. Die äußere geschieht durch die Sammlung aller Zerstreuten aus Nord und Süd. Wie Ezechiel vor seinen Volksgenossen die zerbrochenen Teile eines Stabes wieder zusammenfügt, so wird Jahwe es mit dem zerbrochenen Israel machen: der Stab Ephraim und der Stab Juda, die zwei Bruch-

teile des einen Stockes sollen durch seinen Willen wieder zu einem Stocke werden. Jahwe wird sie sammeln aus aller Welt und zu seinem heiligen Lande führen, das hinfort nicht mehr die „Menschen fressen" (36, 13 f.) wie vordem, sondern einem Eden gleich reichlich und willig ernähren, seinen Bewohnern spenden wird, was zu Leibes Nahrung und Notdurft und darüber hinaus erforderlich ist. Dann werden die Bösen, die „Böcke" aus der Herde verschwinden; dann wird auch kein schlechter Hirte mehr die Herde zu seinem Zwecke ausnutzen. Ein gerechter Fürst aus Davids Stamm („mein Knecht David" 34, 24; 37, 25) wird stets an der Spitze des neuen Staatswesens stehen. Von der alten Zeder, d. h. der alten Daviddynastie, wird Jahwe ein zartes Reis nehmen, das dann zu einem mächtigen Baum heranwachsen wird, d. h. das neue Haus Davids wird an Stelle des alten zu hoher Macht erblühen (17, 22 ff.). Doch die Sammlung bewirkt nicht „David" sondern Jahwe. Dieser behält auch die weitere Leitung in der Hand. Es ist die Folge von der einseitigen Betonung der Macht und Alleinwirksamkeit Jahwes, daß die Menschen zu Schatten und Figuren herabsinken. So bleibt für die Tätigkeit des künftigen Königs im Zukunftsstaat kaum Raum übrig. Er heißt auch nicht mehr König. Neben dem göttlichen hat ein irdischer König keinen Platz. Er wird denn auch nicht Melech (= מֶלֶךְ) „König", vielmehr nur noch Nasi' (= נָשִׂיא), d. h. Oberster, genannt und seine Hauptaufgabe besteht darin, daß er für den Kult und seine Aufrechterhaltung Sorge trägt und darauf achtet, daß richtige Wage, richtiges Geld, richtige Maße herrschen. Damit er sich aber nicht, wie früher die Fürsten getan, an dem Eigentum seiner Untertanen bereichere, soll ihm ein größerer Streifen Landes als eigener Besitz zugewiesen werden (45, 7 ff.).

Aber diese Wandlung des äußeren Geschicks hat doch eine *innere Wandlung* zur Voraussetzung. Ein „Haus der Widerspenstigkeit" kann Jahwe doch nicht in sein Land zurückführen. Das erkennt, danach handelt der Prophet. Mit den Verhältnissen hat sich auch seine Aufgabe geändert. Und so hören wir, wie oben bemerkt, von einer *zweiten Berufung*, die der ersten (1—3) parallel läuft und sie ersetzt (33, 1 ff.). Er wird jetzt zum *„Wächter"*, zum *Bekehrungsprediger und Seelsorger* ernannt.

Jetzt heißt es gegenüber dem verzweifelten Wort: „wir modern dahin in unseren Sünden, wie sollten wir leben?" „Ich habe nicht Gefallen am Tode des Gottlosen, spricht Jahwe, sondern daß er sich von seinem bösen Wandel bekehre und am Leben bleibe" (35, 10 f.). Unter diesem bösen Wandel versteht Ezechiel nun aber nicht bloß kultische Sünden, Abgötterei usw., sondern auch sittliche Vergehen, in die er mit feinem ethischen Gefühl auch die Unterlassungssünden mit einbegreift (vgl. 16, 49). So hat Ezechiel nun die Aufgabe, Bekehrung und damit eben Rettung zu wirken. Das setzt Arbeit am Einzelnen, Seelsorge voraus. Das Heil des Einzelnen wird ihm auf die Seele gebunden, so daß er für ihn verantwortlich gemacht wird, wenn er Bekehrungsversuche unterläßt. Diese Versuche aber werden nun durch einen für den Dogmatiker Ezechiel außerordent-

lich kennzeichnenden Glaubenssatz unterstützt, nämlich durch den Satz von der genauen Korrespondenz zwischen Tat und Lohn. Galt vordem vom Volk und Staat: „die Sünde ist der Leute Verderben", so wird das jetzt auf den Einzelnen angewendet. Gott, der Allmächtige und Gerechte, muß es dem Gerechten auf dieser Erde gutgehen lassen (ein Leben, eine Ausgleichung nach dem Tode kommt für diese Zeit und Ezechiel ja noch nicht in Betracht). Und was sein muß, das ist auch — so der richtige Dogmatiker, mag das Leben auch noch so sehr dagegen sprechen. Und so verkündet denn Ezechiel — und das Judentum ist ihm hierin getreulich gefolgt — daß es dem Gerechten stets gut, dem Ungerechten stets schlecht gehe; ja von dem Augenblick an, da der Gerechte zum Ungerechten, der Böse zum Guten wird, wandelt sich auch sofort sein Geschick, sei es zum Unheil oder Heil. So kann man aus des Menschen wechselndem Ergehen den Stand seiner Frömmigkeit ablesen. Das ist eine harte Lehre, die uns aber bei Ezechiel nicht wundernehmen kann, um so weniger als sie seine Bekehrungspredigt wesentlich unterstützen mußte. Wer würde denn sein eigenes Mißgeschick wünschen! Ein Narr, wer unfromm handelt. Ein solcher bleibt nicht leben, hat keine Aussicht mit ins heilige Land geführt, an den goldenen Gaben der Zukunft beteiligt zu werden.

Doch es mußte Ezechiel bald klar werden, daß auf diesem Wege allein das Ziel nicht erreicht wurde. Seine Stimme drang doch nicht bis zu allen Juden in Babel, geschweige bis zu den in Judäa Verbliebenen, noch gar zu den zerstreuten Ephraimiten. Da mußte Jahwe ein übriges tun. Zwar die heillos Verderbten wird er richten und nicht heimführen (20, 57 f.). Die übrigen aber werden seine Huld erfahren. Wie der Priester die zum Altar Nahenden mit heiligem Wasser besprengt und weiht, so wird es Jahwe auch mit den von ihm zum heiligen Lande Zurückgeführten tun. Und dies sein Tun ist nicht bloß Sinnbild, es ist ein sakramentaler Akt. Die Sprengung wird für sie zu einem Wasser der Wiedergeburt. Sie werden rein werden, das gilt nicht bloß von kultischer und religiöser, sondern — und dies Ineinander und Miteinander der Kultisch-Religiösen und Sittlichen ist recht ezechielisch — ebensosehr von ethischer Reinheit. Durch einen Schöpfungsakt Jahwes wird ihr hartes, steinernes Herz zu einem weichen, gefühlvollen, gottergebenen, fleischlichen Herz umgeschaffen werden (36, 24—28). Diese so äußerlich gedachte Umschaffung des steinernen Herzens bildet das Gegenbild zu der tieferen Auffassung des Jeremia (31, 31) von dem innerlichen Wandel der Herzensgesinnung der Israeliten und ist für das Nebeneinander und Gegeneinander dieser zwei Zeitgenossen recht bezeichnend. Das tritt aber noch deutlicher bei ihrer Stellung zum Kultus hervor. Während Jeremia den Kultus auf das schärfste bekämpft, ihn in seinen Zukunftsgedanken mit Stillschweigen übergeht, hat Ezechiel dem Aufbau des Kultus acht ganze Kapitel (40—48) gewidmet. Schon das ist bedeutungsvoll, selbst wenn man beträchtliche Teile dieses Abschnittes als spätere Zutat annimmt. Dem Priestersprößling hat der Kultus an sich religiösen Wert. Und die jüdische Gemeinde steht auch hierin auf seinen Schultern. Wie sollte es auch anders sein. Denn Jahwe

hat den Kultus so verordnet, eine Übertretung der kultischen Gebote ist also nicht bloß Verletzung priesterlicher Ordnung (Jes 29, 13), sondern göttlichen Willens. Warum aber hat ihn Jahwe verordnet? Um Israel von den Heiden zu trennen. Alles was an dem Kultischen und Zeremoniellen in Israel heidnisch war – und im Grunde ist ja der ganze Kultus solches Heidentum – wird durch seine Beziehung auf Jahwe, durch die strenge Systematisierung entheidnischt, jahwisiert. Und so wird dieser Kult selbst ein Teil von Israels geistigem Besitz, der es von den Heiden trennt. Der Gegensatz von jüdisch und heidnisch, oder – und das ist Ezechiel im Grunde dasselbe – von rein und unrein, von heilig und profan ist's, der dem Entwurf vom Aufbau der künftigen Gemeinde 40 – 48 zugrunde liegt. In der Mitte des heiligen Landes auf dem Zion thront der neue Tempel, um ihn herum liegt Priester-, um dieses Levitenland, beides dann in weiterem Umkreis vom Lande der Laien umgeben. Also wird die „Heiligkeit" des göttlichen Hauses geschützt, neben dem auch nicht mehr, wie vordem, die Grabstätten der Könige sein dürfen. Das wäre Verunreinigung. Fremde Tempelsklaven sind als heidnisch, als unrein vom Tempel und Tempeldienst ausgeschlossen, an ihre Stelle treten die Leviten, die Nachkommen der Höhenpriester, die durch diese Degradierung damit für ihren Höhendienst bestraft werden sollen. Dort aber, wo die Siloaquelle rann, wird dann ein großer, mächtiger Strom entspringen, dessen lebenspendende Wasser bis zum Toten Meere fließen. Die Bäume an seinen Ufern geben Speise und Arzenei in reicher Fülle – natürlich, denn der Berg ist der Gottesberg mit seinem Wunderwasser und seinen Wunderbäumen (s. Gen 2); auf ihm nimmt Jahwe seinen Sitz. Wie er einst nämlich Jerusalem verließ 8 – 10, so wird er jetzt auf seinem Thronwagen dahin zurückkehren.

Dort wird, wenn alles so bereitet ist, Jahwe seine eigene Ehre wie die seines Volkes als des reinen unter den profanen noch besonders wahren und verklären durch eine letzte glänzende Großtat: Gog von Magog wird als Führer aller Weltvölker gegen Jerusalem anstürmen und dabei schmählich zuschanden werden. In dem heiligen Land, das schon allein durch das Betreten der unreinen Feinde entweiht wurde, kommt es mit ihm zum Untergang. Durch Erdbeben, Feuer, Schwefel und Hagelsteine, durch Kampf der eigenen Truppen gegeneinander wird ihn Jahwe zu Fall bringen, so daß jeder erkennt, nicht Menschen (etwa Israel) haben das bewirkt, sondern Gott und zwar Jahwe; denn in seinem Lande, in Kanaan geht das Gericht vor sich.

Hier treten verschiedene Fragen auf. Wer ist 'Gog von Magog', der Führer der Weltmacht? Es muß nach 38, 1 f. eine bestimmte, zur Zeit des Ezechiel vorhandene Größe sein. (Die Verse 38, 8 und 16, die Gogs Erscheinen an das „Ende der Tage" verlegen, sind deutlich Zutat eines Späteren, der über die Tatsache, daß die an die Rückkehr des Volkes unmittelbar anschließende Vernichtung von dem „Gog" nicht eintrat, also hinwegkommen und -helfen wollte.) Aber an wen hat der Prophet gedacht, woher der Name? Das ist sehr umstritten und dunkel. Wie sollte Eze-

chiel dazu gekommen sein, den Namen des Gûgu (= Gyges), Königs des fernen Lydien, der um 650 lebte, zur Bezeichnung eines Herrn der Welt zu seiner Zeit zu machen, wie das manche Forscher annehmen? (Eduard Meyer, Gesch. des Altert. [1]I § 464.) Und wenn er den Namen aus einem alten Gogmythus nahm (Greßmann, Eschatologie S. 181ff.; Schmidt [z. d. St., SATA]), der auch mehr aus Ez 38f. gewonnen als erwiesen ist, auf wen zielt er ab? Die Weltmacht lag damals in den Händen der Babylonier. Und es ist immer noch das Wahrscheinlichste, daß wir hier eine verhüllte Bezeichnung der chaldäischen Macht zu finden haben (so schon Ewald, Die Propheten des Alten Bundes [2] I 1867 S. 531). Es wäre doch auffallend, daß Ezechiel neben all den anderen Völkern das Volk und Reich nicht erwähnt und mit einem Drohwort bedacht hätte, das einem Aufbau Israels vor allem im Wege stand!

Wie sollte denn Israel befreit werden, wenn nicht Babels Macht gebrochen ward, das eine Rückkehr hinderte? Ezechiels Schweigen hierüber bedeutet kaum eine wohlwollende Stellung zu Babel. Je mehr die von ihm in Aussicht genommenen 40 Jahre der Verbannung sich ihrem Ende näherten, um so größer mußte seine Spannung sein, mußte seine Stimmung sich gegen Babel wenden. Aber mit seinem Namen konnte Ezechiel ein Wort gegen Babel nicht ausgehen lassen. Entweder er gab (wie Deuterojesaja) anonyme Orakel gegen die Bedrückerin heraus (und auch das war zur Zeit des gewaltigen Nebukadnezar gefährlich), oder er trat zwar mit seinem Namen hervor, nannte aber Babel in einer verhüllten Weise, die dem Wissenden genug sagte, dem Nichteingeweihten rätselhaft blieb. Er wählte das Zweite. Der Name „Gog von Magog" soll also dunkel, soll ein Deckname sein für die Chaldäer, die doch auch bei Jeremia als Feind des Nordens daherstürmen und gut als Haupt der Welt, dem alle Völker vom äußersten Norden bis zum tiefsten Süden Heerfolge leisten, verstanden werden kann. Darum ist es wie schon bei den symbolischen Bezeichnungen von Israel und Juda mit 'Ohola' und 'Oholiba' (Kap. 23) schwierig, so hier fast aussichtslos, herauszubekommen, warum der Prophet den Namen 'Gog' (nach manchen = Gagaja, d. h. Nordländer, Barbar in den Tellamarnabriefen I 38) wählte und was er damit sagen wollte.

Weiter aber: warum denkt Ezechiel sich die Zerbrechung, das Gericht über Babel nicht zugleich mit der Erlösung Israels und als Vorbedingung für diese? Das lag doch am nächsten (so Deuterojesaja, Jes 13). Warum das Gericht in Kanaan und nicht in Babel selbst? Das hängt doch wohl mit den Studien des Propheten zusammen. Bei Jesaja fand er — und er beruft sich ausdrücklich auf seine Vorgänger (38, 17; 39, 8) —, daß Jahwe die Weltmacht (Assur) gegen Jerusalem anstürmen, aber dann „auf seinen Bergen" in „seinem Lande" zerbrechen und sich also an ihm verherrlichen werde. Bei Jesaja war diese Hoffnung aus der Zeitlage heraus erwachsen. Das Kommen Assurs bedeutet Strafe des „ungläubigen", das Zerbrochenwerden Rettung und Erhöhung des gläubigen Teils von Juda. Beides sind nur Teile ein und derselben Handlung. Es hatte sich damals nicht erfüllt. Das Wort stand noch aus. So erwartet Ezechiel jetzt seine Er-

füllung. Da aber das Volk zuerst aus der Verbannung heimgebracht werden muß, fällt Rettung und Aufbau der Gemeinde und Vernichtung der Weltmacht auseinander. Denn diese konnte nach Ezechiel — da trifft sein eigenes Gefühl mit den Worten der Vorgänger zusammen — nur im heiligen Land vor sich gehen. In ihm, der „Perle" (20, 6. 15), dem „Nabel der Welt" (38, 12), wo Jahwe in einer neugegründeten Stadt wohnt, die nicht mehr Jerusalem, sondern 'Jahwe-bah', d. h. „Jahwe in ihr" heißen wird, kann nur das Endgericht über alle Völker stattfinden. Es ist nicht passend, daß Jahwe sich zu den Völkern bemüht, er wird sie mit Haken in den Kinnbacken in sein Land holen und da das letzte Endgericht abhalten. Mit diesen Ausführungen hat Ezechiel die jüdische Eschatologie begründet, der Apokalyptik die Wege gewiesen.

So treffen wir bei Ezechiel nach dem oben Ausgeführten auf eine Wende in der Geschichte Judas und seiner Religion. Er ist der Organisator der Gemeinde, auf ihn geht die starke Betonung der physischen Heiligkeit, geht der scharfe Schnitt zwischen „heilig" und „profan" zurück, der von da den Juden kennzeichnet. Die jüdische Theologie mit ihrem Dogma von der Weltentrücktheit Jahwes und der genauen Korrespondenz zwischen Tat und Lohn wie mit ihrer Eschatologie hat in ihm ihren Vater.

3. Ezechiel als Schriftsteller. Das Buch Ezechiel. Auch das Buch Ezechiel gibt viel zu raten auf. Zunächst ist der Text recht schlecht erhalten, so daß Cornill ein eigenes dickes Buch (Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886 S. 513) allein der Textbehandlung widmen konnte. Ferner hat namentlich Kraetzschmar in seinem Kommentar soviel Dubletten durch das ganze Buch hindurch nachgewiesen, daß die Annahme nahe liegt, unser Ezechiel sei aus der Zusammenarbeit von zwei Rezensionen entstanden, die schon vor der LXX, welche unseren Ezechiel voraussetzt, ja vor dem Priesterkodex (445) vorhanden war, da mancherlei Änderungen auf Grund einiger schon vor PC vorhandener, danach in den PC von 445 hineingearbeiteter Stücke vollzogen wurden (s. Steuernagel, Einleitung in das AT S. 595—597).

Welchen Anteil hat nun Ezechiel an dem Werk? Wir werden ihn in der Hauptsache selbst als Autor ansprechen müssen. Von Schülern (Jes 8, 16 ff.), von einem Schreiber und Genossen (wie Baruch bei Jeremia) hören wir nichts. Auch der durchgehende Gebrauch der ersten Person führt auf seine eigene Feder. Das gilt natürlich vornehmlich von seinen Visionen. Bei diesen merkt man den Gelehrten und Schriftsteller. Seine Kenntnisse und Studien, mögen sie die babylonische Umwelt und ihre Mythologie, die Verhältnisse in Juda und Jerusalem, das Gebäude des Tempels und den Dienst in ihm betreffen: beim Empfang seiner Schauungen waren sie schon sein Eigen, bei den Schauungen selbst bestimmen sie die Form, nicht selten auch den Inhalt. Aber darüber hinaus bemerkt man auch bei der Niederschrift dieser inneren Erlebnisse den gelehrten Schriftsteller. Er hat, was er gesehen, weiter verarbeitet und ausgebaut. Seine Rekonstruktion des Tempels und Tempeldienstes mit genauester Angabe der Maße des Gebäudes, der Opfer nach Zeit und Art (40 ff.) usw. kann man sich nicht

als Teile einer Vision vorstellen. Vielmehr, was er in der Vision gesehen vom Tempel und der Wiederkehr Jahwes daselbst, hat er danach scharf durchdacht, ausgearbeitet, erweitert und also zu Papier gebracht. Es wäre irrig, die Tatsächlichkeit von Visionen bei ihm zu bestreiten. Aber er bildet doch schon den Übergang zu der apokalyptischen Schriftstellerei, in der die Vision nur noch als schriftstellerische Form zu nehmen ist. (So vielleicht schon bei Sacharja, sicher in Daniel, Henoch u. a. m.)

In Ezechiel tritt uns ein Schriftsteller mittlerer Begabung entgegen, Das Verstandeselement herrscht stark vor, doch verfügt er über eine reiche, oft nur zu wenig gezügelte Phantasie, weiß seiner ihn fortreißenden Leidenschaft zuweilen wuchtigen Ausdruck zu geben. Seine Rede – und er bedient sich vielfach dabei der Prosa – läuft nach einem klaren Plan ab. Doch fehlt ihm allerdings das Maßhalten. Ermüdende Breite, Austretung der doch oft recht derben Bilder (s. Kap. 16) bis zum Abstoßenden hin, Vermischung von Bild und Sache stört häufig genug. Ein Vergleich mit seinen prophetischen Vorgängern, von denen er stark abhängig ist, fällt nicht zu seinen Gunsten aus (s. o. S. 169).

Sein Buch liegt in guter Ordnung vor. Die geht doch wohl auf ihn zurück. Im allgemeinen bietet er die Reden und Schauungen (abgesehen von den nach sachlichen Gesichtspunkten geordneten Heidenorakeln) nach der Zeitfolge; da aber das Jahr 586 den großen Umschwung seines Lebens bedeutet, ergibt sich auch durch die Zeitordnung von selbst eine Sachordnung. Kap. 1 – 24 haben wir Unheilsworte, gesprochen vor 586. Von da ab kommt die Heilsweissagung: Worte gegen die Nachbarvölker (25 – 32); Orakel über die Wiederbelebung des Volkes und die Heimkehr (33 – 37; 38 f.); Aufbau von Tempel, Stadt und Staat (40 – 48). Auch hat Ezechiel wohl an dem Geschriebenen noch weiter gearbeitet und gefeilt. So steht z. B. neben dem ersten Entwurf der Rede gegen Gog 38, 1 – 3. 10 – 16a. 18 – 22; 39, 9 – 20 ein zweiter (38, 3 – 9. 17b; 39, 8), der nun, wie Kraetzschmar erkannt hat, mit dem ersten zusammengearbeitet ist. Er sollte wohl den ersten, der nur von dem Planen und Dichten des Feindes redet, ersetzen, und das Handeln Jahwes, der doch hinter dem Toben der Völker steht, stärker hervorheben. Beide sind denn nun – nicht von Ezechiel, der wohl den zweiten an die Stelle des ersten setzen wollte – recht unglücklich ineinander verarbeitet worden. – Das Wort über einen siegreichen Zug des Nebukadnezar gegen Tyrus, Sidon und Ägypten erfüllte sich nicht Ezechiel erlebte das noch und hängte den Kap. 26 – 29, 16 dann – die Zeitfolge durchbrechend – sein spätestes Wort über des Nebukadnezar vergebliches Bemühen gegen Tyrus an (29, 17 – 21). So treffen wir hier und da auf seine ergänzende und bessernde Hand. Aber auch Spätere werden mancherlei Einsätze und Veränderungen auf dem Gewissen haben (so z. B. 3, 17 – 21 und besonders in Kap. 40 – 48). Im einzelnen ist hier noch vieles zu erforschen; manches wird wohl immer im Dunkel bleiben. Siehe außer den erwähnten Kommentaren von Smend, Bertholet (bei Marti), Kraetzschmar (bei Nowack), Schmidt in SATA. und Cornills Buch noch besonders Herrmann, Ezechielstudien 1908 und Duhm (Israels Propheten, 1916 S. 227 – 241).

§ 29. Deuterojesaja

Das Gericht über Babel, die Heimkehr der Verbannten kam, aber anders, als es Ezechiel erwartet hatte. Seine 40 Jahre verflossen und alles blieb still in der Völkerwelt und damit auch im Kreise der Juden. Ein Prophet meldete sich zunächst nicht. Da trat Kyrus auf. Kein Wunder, daß die Judenschaft jetzt in große Erregung kam. Sie tritt in der Schrift des Deuterojesaja (Jes 40–55) ergreifend entgegen.

1. Zeit und Ort des Verfassers. Daß die Kap. Jes 40–55 mit Jesaja nichts zu tun haben und nur durch ein Mißverständnis dem Jes-Buch beigefügt wurden, ist allgemein zugestanden. Das Kommen des Kyrus wird nicht geweissagt. Er hat große Erfolge errungen und wendet sich schon drohend gegen Babel (41, 25; 43, 14). Das war spätestens 546. Die Juden schmachten im Kerker der Verbannung und sehnen sich in höchster Ungeduld nach Freiheit. Auch das führt wohl auf eine längere Dauer und damit auf die spätere Zeit des Exils. Es ist wahrscheinlich, daß der Verfasser in Babel lebte, nicht in Ägypten (Ewald), nicht im Libanongebiet (Duhm) beheimatet war. Zu den Verbannten redet er, mit ihnen leidet, mit ihnen hofft er. So ist das, was wir von ihm haben (auch 48–55, von denen manche glauben, der Verfasser habe sie nach der Heimkehr in Jerusalem ausgegeben) in Babel gesprochen und geschrieben. Dafür spricht auch die Namenlosigkeit. Ein Prophet ohne Namen, das ist etwas ganz Neues. Anonymität und Prophetsein bedeutet ja eigentlich einen Widerspruch. Die Persönlichkeit des Propheten, sein Auftreten, Reden, Handeln und Leiden ist doch das Wesentliche. Das fällt hier fort. Und doch gibt der Verfasser seine Äußerungen als göttliche Orakel, fühlt sich durchaus als Prophet, selbst da, wo er uns als Dichter und nicht als Prophet erscheint. Das kann man nur aus der Zeitlage heraus erklären. Möglich, daß er seine Worte, bei denen man doch vielfach den Eindruck hat, sie seien erst gesprochen und dann geschrieben, im Kreise der Judenschaft mit seiner Person deckte und trug und erst bei der Herausgabe namenlos machte. Das war wohl in Babel nötig. Er konnte kaum wagen, so haß- und hohnerfüllte Reden wie Jes 47 unter seinem Namen in Babel ausgehen zu lassen. Lebte er in Ägypten, Palästina, auf dem Libanon, so ist der Grund einer Verschweigung des Namens nicht recht einzusehen.

2. Die Schrift Jes 40–55. Für uns kommt also nur die Schrift eines Namenlosen, und was wir aus ihr über den Verfasser erschließen können, in Betracht. Da ist zunächst hervorzuheben, daß dieser ein verhältnismäßig gutes und reines Hebräisch schrieb. Von Babylonismen und Aramäismen kaum eine Spur. Die Schreibart ist nicht ungewandt. Für den Jubel der Heimkehrenden, den Trost der Niedergeschlagenen ebenso wie für den Hohn über die Götzen, über Babel findet er die passenden Töne. Schöne Bilder fließen ihm mühelos zu, so wenn er die Liebe Jahwes zu Israel mit der Liebe eines Weibes zu ihrem Kinde, Jahwe mit einem Helden vergleicht, der sich seine Beute nicht entreißen läßt, oder wenn er das Wort Gottes dem Saat und Brot schaffenden himmlischen Regen zur

Seite stellt (55, 10). Dabei ist seine Rede leicht und klar verständlich. Allerdings verfügt er nicht über einen großen Wortvorrat. Es sind dieselben Ausdrücke und Versicherungen, die immer wiederkehren, so daß der deuterojesajanische Stil, ebenso wie der deuteronomische oder der des Priesterkodex sehr leicht zu erkennen ist (vgl. z. B. die in seiner Weise gehaltenen Zusätze zu Amos 4, 13; 5, 8 f.; Sach 2, 10 ff.). Damit hängt zusammen, daß man bei der Lektüre seines Buches leicht ermüdet. Das hat aber auch einen anderen Grund. Es sind immer dieselben großen Gedanken, die eingeprägt und wiederholt werden. Jes 40—55 erinnert so außerordentlich an die johanneischen Schriften des NT.s. Aber man darf nicht vergessen, daß die Schrift nicht als Ganzes zu nehmen ist. Die Forschung hat das oft übersehen. Vielmehr sind es eine Reihe von Einzelworten, das, jedes für sich genommen, recht ergreifend und erbauend ist (vgl. Duhm, Israels Propheten, 1916 S. 293, Greßmann, ZAW 1914 S. 254 ff.). Erst ihre Zusammenfügung ergab dann das Eintönige. Deshalb darf man aber auch nicht zu stark nach einem straffen Gedankengang fragen. Es ist Stein an Stein gefügt. Wenn dabei zuweilen kleine Lücken entstehen, so ist damit noch nicht jedesmal auf Einsätze oder Beschädigung der Schrift zu schließen. Es ist doch ein Dichter mit reicher Phantasie, mit großem Schwung, leichten beweglichen Temperaments, ein rechter Sanguiniker, der uns Jes 40—55 entgegentritt. Ihm liegt das Abspringen von einem Gedanken zum anderen im Blut. Trotzdem ist eine gewisse Sachordnung in seinem Buche zu bemerken. Und es liegt doch wohl nahe, die Zusammenstellung und Ordnung desselben auf ihn selbst zurückzuführen. Kap. 40—48 ist vom Kommen des Kyrus, von dem bevorstehenden Fall Babels die Rede, 49—55 nicht mehr. So ist es schon möglich, daß diese Kapitel später, nach der Eroberung der Welthauptstadt, sei es noch in Babel (Cornill, Baudissin, Sellin), sei es schon in Jerusalem, nach der Heimkehr (Kosters, Kittel) geschrieben, oder, besser gesagt, aus Einzelworten jener Zeit zusammengestellt sind. Dann läge eine gewisse Zeitordnung vor (Stärk, Die Ebed-Jahwe-Lieder, 1913, 40—48 Jahwe-Israel-Hymnen, 49—55 Zion-Jerusalem-Hymnen). Aber sicher ist der Schluß aus dem Schweigen über Babel und Kyrus in Teil II gegen Teil I nicht. Die Verschiedenheit könnte auch mit dem Wechsel der Themata und der Stimmung zusammenhängen. So hat man denn versucht, eine, wenn auch lose, sachliche Ordnung nachzuweisen, so Steuernagel (a. a. O. S. 516). Nach ihm sind folgende Themata behandelt: 1) 40, 12—44, 23 Jahwes Erhabenheit über den Götzen, 2) 44, 24—45, 25 Kyrus, das Werkzeug Jahwes, 3) 46, 41—47, 15 der Fall Babels, 4) 48, 1—22 die Bedeutung der Weissagungen für die Erreichung der Zwecke Jahwes, 5) 49, 1—54, 15 die Erhöhung des jetzt so verachteten Israels. Dazu käme die Einleitung 40, 1—11 und der paränetische Schluß. Andere anders. Vor allem muß man sich vor Augen halten, daß es vorher gesprochene kleine Worte sind, die dann zu Gruppen, vielleicht nach bestimmten Gesichtspunkten, zusammengestellt sind. Am einfachsten denkt man als Ordner Deuterojesaja selbst. Dabei mag, was man als Abspringen vom Thema empfindet, auch wohl mit Greßmann a. a. O. vielfach aus der Aneinander-

reihung verschiedener kleiner Orakel, Hymnen, Scheltworte zu erklären sein. Greßmann unterscheidet 49 selbständige Sprüche und läßt sich bei ihrem Ausscheiden besonders durch die Beachtung der Form, der Stilgattungen leiten.

3. Die Ebed-Jahwelieder. Die Frage nach den religiösen Gedanken, der theologischen Stellung von Deuterojesaja wird verschieden beantwortet werden, je nachdem man den Gottesknecht und die von ihm handelnden Abschnitte verschieden faßt. Kap. 42, 1 – 4; 49, 1—6; 50, 4 – 9; 52, 13 – 53, 12 reden nämlich von einem Knecht Jahwes (ʿebed jahwe = עבד יהוה) in einer Weise, die, so die Behauptung, stark von der sonstigen Art des Deuterojesaja abweicht. Der Gedankengang scheint hier geschlossener, die Tendenz des Ganzen eine andere zu sein wie sonst. Während anderswo der Knecht Israel ist (vgl. 41, 8), der Ausdruck „Knecht Jahwes" mehr eine Gabe (Vertrauter Jahwes) bezeichnet, will er hier eine Aufgabe (Diener, Bote Jahwes) angeben. Israel der Knecht ist kleinmütig, taub und stumm (42, 19). Dieser Knecht ist treu und glaubensstark, legt freudig Zeugnis ab vor aller Welt (42, 4; 50 4 ff.). Dazu hat man vielfach den Eindruck, als handle es sich bei diesem ʿEbedʾ um eine Einzelperson, während sonst das Volk Israel gemeint ist. Endlich scheinen die Stücke in ihrer Umgebung zum Teil isoliert, lassen sich ohne Schaden (so 52, 13 – 53, 12) herauslösen, wie denn z. B. Bewer (Old. Test and sem. stud. 1908 S. 205 ff.) in 42, 5 – 9 die unmittelbare Fortsetzung der Rede über Kyrus 41, 21 – 29 findet. Anderseits sind Sprache und Gedanken doch recht ähnlich, könnte die sachliche Verschiedenheit auch nur eine verschiedene Betrachtung desselben Themas von verschiedenen Seiten aus sein. Tatsächlich fragt die Forschung auch heute noch mit dem Kämmerer aus dem Mohrenlande (Apgsch 8, 34) „ich bitte dich, von wem redet der Prophet?", ohne eine klare Antwort geben zu können. Nur eins kann sie sagen: die Lösung, die Philippus entsprechend der Anschauung der ersten christlichen Gemeinde ihm bot, daß nämlich Jesus von Nazareth, sagen wir einmal allgemeiner, der Messias, in Jes 52, 13 ff. vorgeführt werde, ist irrig. Es handelt sich in all den Stücken, mögen sie von einem oder mehreren Verfassern stammen und dieselbe oder verschiedene Größen mit dem ʿEbedʾ meinen, deutlich um eine vorhandene, nicht erst zukünftige Größe. Zukünftig ist ihr Erfolg, ihre Verherrlichung. Jetzt ist sie im Drang und in der Not. Im einzelnen gehen die Meinungen sehr auseinander, worüber Cornill, Theol. Rundschau 1900 S. 409 ff. und Steuernagel, Einleitung ins AT S. 517 zu vergleichen ist. Bei der Annahme, daß auch die Lieder von Deuterojesaja stammen und auf Israel gehn, wie sie nach Stade (Gesch. d. Volkes Israel II 1888 S. 77 ff.) sehr lebhaft von Giesebrecht (Der Knecht Jahwes und Deuteroj. 1892) und Budde (die sog. Ebed-Jahwelieder 1900 vgl. auch Marti im Kommentar 1900 und Zillessen, ZAW. 1904 S. 251 ff.) verteidigt wird, liegt die Sache verhältnismäßig einfach. Es sind allerdings auch hier Modifikationen möglich. Man kann annehmen, daß Deuterojesaja selbst oder ein anderer (so Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.[4] S. 159) diese Lieder schon vorher auf Israel dichtete. Sie seien dann in Jes 40 ff. als Text

für die Predigten und Ausführungen daselbst hineingearbeitet. Bei dieser Anschauung wird eine Lücke in der Gedankenwelt des Deuterojesaja geschlossen, die man sonst lästig empfindet (s. u. S. 245). Bedenklich ist bei dieser Auslegung nicht sowohl die sehr stark individualistische Färbung, die finden wir so auch bei manchen Psalmen, bei denen das „Ich" eine Mehrheit ist, als der Schein, es habe der „Ebed Jahwe" nicht bloß eine Aufgabe an den Heiden, sondern auch an Israel. Denn die Versuche, das Wort: „Jahwe bildete mich zum Knechte, daß ich Israel heimführte" (49, 5) und „es ist nicht genug, daß du dich in der Aufrichtung der Stämme Jacobs als mein Knecht erweisest" (49, 6) durch gewaltsame Exegese (so Budde S. 23 zu V. 5: er machte mich zum Knecht, indem er Jakob aus Ägypten zu sich zurückbrachte) von diesem Sinn zu befreien, oder durch Streichung (6a, so Duhm, Marti) zu beseitigen, können nicht befriedigen. Einfacher ist die, allerdings bisher kaum in Betracht gezogene Lösung, daß der Knecht, d. h. die verbannte Judenschaft, die Aufgabe habe, die zerstreuten Stämme Jakobs, nämlich die Nordstämme, mit zurückzubringen, eine Aufgabe, die doch nicht bloß nach Jeremia, sondern auch nach Ezechiel zugleich mit der Heimkehr aus Babel zu lösen ist.

Bei dem individualistischen Verständnis der betreffenden Abschnitte bieten sich ja nun die verschiedensten Möglichkeiten. 1) Man nimmt an, daß sie älter sind als die übrige Schrift. Sie können von Deuterojesaja vorgefunden und verarbeitet sein. So denkt Ewald (Die Propheten, [2]1868 III S. 90) bei Jes 52, 13 – 53, 12 und Smend, der ihm in der ersten Auflage (1893) seiner Atlichen Religionsgeschichte folgt und das gleiche auch von den andern Ebed-Jahweliedern behauptet, an einen Märtyrer aus der Zeit des Manasse. Deuterojesaja habe das übernommen und auf Israel umgedeutet. Schian (die Ebed-Jahwelieder, 1895) glaubt das nur von 53, 2 ff. und hält das übrige der Ebed-Jahwelieder für ein Werk zweier Bearbeiter. Sellin nimmt alle Lieder als deuterojesajanisch, aber vor der eigentlichen Schrift Jes 40 – 48 verfaßt. Sie gehen auf einen geistigen Leiter der Gemeinde, wobei er zuerst an Serubabel (Serubabel, 1895), danach an Jojachin dachte (Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde 1901), worin Kittel ihm gefolgt ist. (Vorlesungen zur Theologie des AT.s 1899).

Es ist wahr, vieles, was von dem Ebed Jahwe gesagt wird, paßt nicht zu einem Propheten (Jes 53) – aber vieles auch wieder zu ihm und nicht zu einem politischen Leiter (wie etwa Jes 50, 6 ff.); darum nimmt Stärk (a. a. O.) an, 42, 1 ff.; 49, 7 ff.; 50, 4 ff. reden vom prophetischen, 52, 13 ff. vom davidischen Messias (Jojachin?). Ein Redaktor habe nicht bloß 40 – 48 mit 49—50 vereinigt, sondern auch die großen Gedanken der Messiasgestalt auf Israel angewendet. Hier läge dann eine gewisse Verbindung der Ewaldschen und Sellinschen Auffassung vor. Duhm endlich findet in den Liedern die Beschreibung eines großen Thoralehrers der nachexilischen Gemeinde, die in die deuterojesajanische Schrift eingearbeitet sei. Die Schwierigkeit, daß von der Auferstehung dieses Lehrers geredet wird, sucht Bertholet (zu Jesaja 53, 1899), der sonst Duhm folgt, dadurch zu heben, daß er

Jes 53, 1—11a als eine Dichtung auf den Tod des Eleasar zur Makkabäerzeit ansah (2 Macc. 6, 18 ff.), die erst spät in den Abschnitt 52, 13 ff. eingefügt wurde. Aber das erscheint als eine Ausflucht der Verlegenheit und weist auf die schwache Seite der individualistischen Auffassung hin. Der Glaube an ein Wiederauferstehen des Einzelnen, Jes 53 nach dieser Deutung klar ausgesprochen, ist von den Juden erst von der hellenistischen Zeit an erwogen und schließlich angenommen, eine Erkenntnis, die Bertholet eben zu diesem Einfall brachte.

Anderseits ist auch der Gedanke, daß ein Schriftgelehrter oder ein Prophet die Huldigung aller Heidenvölker entgegennehmen (52, 13), unter den Großen Beute machen (Jes 53, 12), Israel sammeln, als ein Licht für die Heiden aufleuchten werde, höchst sonderbar, was denn Stärk wohl zu seinem prophetischen Messias führt. Nicht viel besser liegt's bei dem politischen Leiter und Messias. Dem stehen wieder die prophetischen Züge nicht wohl an. Darum aber 52, 13 ff. auf eine andere Größe zu beziehen wie die anderen Ebed-Jahwelieder, ist doch auch nicht ratsam. Das demütige und geduldige Ausharren in dem keinen Lohn, eher Spott und Verfolgung bringenden Beruf, so charakteristisch für Jes 52, 13 ff., ist doch auch mit der wesentlichste Zug für die Lieder 42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 50, 4 ff. Aus dieser Verlegenheit soll denn, wie so oft, die Zuflucht zu einem Mythus helfen, wobei man etwa an den Tod und die Auferstehung des Thammus (= Adonis) denken könnte (vgl. Zimmern, KAT [3] S. 384; Greßmann, Eschatologie S. 326 f.). Aber da fehlt gerade der Hauptnerv: das stellvertretende Leiden und der Missionsberuf. — So ist es trotz mancher Bedenken und Fragen noch immer das Wahrscheinlichste, daß der Knecht Jahwe auch in den Liedern Israel meinen will, mögen die Lieder nun schon vorher (sei es von Deuterojesaja oder einem anderen) über Israel, sein Leiden, seine Zukunft geschrieben und von Deuterojasaja seiner Schrift einverleibt oder von ihm mit den andern Worten Jes 40—48 zugleich gesprochen und zusammengestellt sein. Auf Israel paßt der Tod und die Auferweckung (vgl. Ez 37). Israel, das Geknechtete, wird unter den Nationen eine Herrscherstellung einnehmen, es hat an diesen aber auch eine prophetische Aufgabe, steht als Mittler zwischen ihnen und Jahwe, wie die Propheten zwischen Jahwe und seinem Volk. Dies Verständnis füllt aber auch eine sonst schmerzlich zu fühlende Lücke in den Ideen des großen Dichter-Propheten von Jes 40—55 aus.

4. **Die Theologie des Deuterojesaja.** Der Ausdruck „Theologie“ kann auffallen. Der Verfasser hat uns natürlich kein theologisches System vorgelegt. Aber man kann ihn doch im Gegensatz zu den früheren Propheten einen Theologen nennen, der die von diesen übernommenen Ideen gedankenmäßig verarbeitet und dann in poetische Form gekleidet hat. Wie Ezechiel kennt er seine Vorgänger und benutzt sie, auch die jahwistische Schrift, aber in anderer, mehr furchtbringender Art. Auch ihm und ihm erst recht ist Jahwe der Bildner der Geschichte. Das sieht man schon aus den erfüllten Weissagungen der Propheten. Jahwe hat es so vorausgewollt, vorausgesagt und erfüllt. Also ist er's, der „es macht“. Aus

diesem Glauben heraus ergibt sich nun aber ein schweres Problem. Wie konnte denn Jahwe so mit seinem Volk verfahren? Ezechiel sagt kalt und hart, er mußte also sein „Haus Widerspenstigkeit" behandeln, weil er der gerechte und heilige Gott ist, und kann sich bei dieser Verkündigung auf seine großen Vorgänger berufen. Anders Deuterojesaja. Wenn man die Sache objektiv überlegt, ist, nach ihm, die Strafe doch eigentlich zu groß, namentlich im Hinblick auf die Israel knechtenden, viel schlimmeren heidnischen Völker. Falls Jahwe gerecht ist, dann muß er Wandel schaffen, muß er sich in Erfüllung seiner Heilszusagen als den Gerechten erweisen. Und so wird der Ausdruck „Gerechtigkeit" (ṣedeq) bei Deuterojesaja soviel wie „Hilfe", „Heil", „Gnade". Die Sünde Israels liegt nicht in der Vergangenheit — da ist die Sünde nur halb so groß wie die Strafe (40, 1) — sondern in der Gegenwart, in dem Kleinmut, der Verzagtheit, dem Nichthörenwollen der Heilsworte. Das gilt es zu bekämpfen. Es geschieht durch die ergreifenden Töne von der göttlichen Gnade und Liebe. Er, er tilgt alle Sünden des Volkes (43, 25; 44, 22). Er hat es in seine Hände gezeichnet, so daß es ihm immer vor Augen ist (49, 16). Ob die Berge weichen, seine Gnade weicht nicht (54, 10). Ist die Gegenwart elend, die Zukunft wird um so glänzender sein. Mit wunderbaren Farben malt der Dichter die Heimkehr des von Jahwe geradeswegs geführten Israel durch die zum Paradiese umgewandelte Wüste aus. Von Jubel erklingt das heilige Land bei der Wiederkehr der Verbannten, selbst die Natur schließt sich dem Jubel an. Und alle Völker werden Israel, Jerusalem für seine Heimsuchung entschädigen. So gehört Deuterojesaja zu den **Heilspropheten**. Auch ihm steht **Jerusalem** in dem Herzen seiner Hoffnung, und Jahwe wird es, ganz abgesehen von der Würdigkeit seines Volkes, wiederherstellen. Also ist auch Deuterojesaja ein Vater des jüdischen Glaubens geworden.

Wie aber begründet er nun diese seine hochgeschwellten Aussichten? Nun, einmal aus dem **Glauben an die Allmacht Jahwes**, des einzigen Gottes Himmels und der Erde. Man braucht nur auf die Erde und alles, was auf ihr lebt und webt, braucht nur zum Himmel und seiner Jahwe gehorsamen Schar der Sterne zu schauen, so wird man zu diesem Glauben kommen. Gewiß, daß Jahwes Majestät das ganze Weltall füllt, sagte auch Jesaja, wußte auch Amos. Aber so scharf erkannt, so mächtig herausgehoben und nach allen Seiten gewendet trat der monotheistische Gedanke bisher nicht hervor. Und das Judentum hat ihn festgehalten und in gleicher Weise (vgl. Hiob) betont. Er ist damit der eigentliche tragende Grund des jüdischen und von da ab auch unseres Glaubens geworden. Deuterojesaja beweist auch Jahwe als den einzigen, als allein lebendigen Gott gegenüber den Götzen, die er mit ihren Bildern gleichsetzt, daraus, daß er ihn als den wirklich Lebendigen aus seinen erfüllten Weissagungen erkennen lehrt, und ist von der kindlich naiven Weise des Dichters erfüllt, der seine Ideen ohne weiteres auch für andere als beweisend annimmt, die Heiden und ihre Götter damit für widerlegt hält. Dieser **einzige Gott** aber ist doch Jahwe, Israels Gott. So wird er

seine Allmacht für Israels Heil in Bewegung setzen, sobald er es an der Zeit achtet. Und es ist an der Zeit. Das zeigt das Aufkommen des Kyrus. Jahwe hat diesen berufen, ob er ihn auch nicht kannte (45, 4), daß er Jahwes Werk an Babel und Israel vollziehe. Um seines Volkes willen hat er Kyrus, der nun seinen Namen anruft, auf den Plan gestellt, zu seinem Knecht, ja seinem Gesalbten, zum „Messias" ernannt (45, 1 ff.). Das sind wunderbare Worte, die den Hörern geradezu als Blasphemie erscheinen mochten. Wie könnte denn ein fremder Fürst, ganz abgesehen davon, ob er wirklich, wie Deuterojesaja naiverweise annimmt, ein Jahweverehrer war (41, 25), der verheißene Messias sein?! Der mußte doch aus Israel, aus Davids Haus stammen! Aber so felsenfest ist der Verf. davon überzeugt, daß seine Auffassung von Jahwe stammt, daß er die Ungläubigen verweist, der Lehm solle nicht gegen den Töpfer murren (45, 9 f.; 55, 8 ff.); so hoch die Himmel die Erde überragen, so hoch auch Jahwes Gedanken die der kleinen, kurzsichtigen Menschen. Ist übrigens Kyrus der Messias, so hat ein anderer Messias daneben in der Gedankenwelt des Deuterojesaja keinen Platz; auch von hier richtet sich die messianische Auffassung von Jes 53, falls man annimmt, daß dieser Abschnitt vom Verf. stammt oder verarbeitet ist. Vielmehr haben die Ebed-Jahwelieder in seiner Gedankenwelt eine ganz andere Stellung und Bedeutung. Die Frage, warum Israel von Jahwe solange ins Elend gestoßen wurde, heischte dringend eine Antwort für den, der das nicht als Strafe für des Volkes Sünden auffaßte. Und diese Antwort geben nun jene Lieder. Ist Jahwe der Weltgott, ist er der Herr der Völker und Bildner auch ihrer, Bildner der Weltgeschichte, so ist Israels Erleben in Beziehung zu ihrer Geschichte zu setzen, aus dem Rahmen der Weltgeschichte zu verstehen. Und so ergibt sich der große und tiefe Gedanke, daß Israel um der Heiden willen ins Leid kam. Durch sein treues Festhalten an Jahwe, trotz Spott und Hohn (50, 4 ff.), durch sein Reden und Tun und Leiden legt es Zeugnis ab von dem Geist, der in ihm ist und aus ihm spricht. So ist sein Leiden nicht Strafe für eigenes Vergehen, im Vergleich zu den Heiden ist es schuldlos, wie diese selbst bekennen müssen (Jes 53, 1 ff.). Zwar sind ihre Augen noch geschlossen. Das elende Völklein scheint ihnen von Gott und Menschen verstoßen. Wenn aber die Stunde der Befreiung kommt, wenn das im Grabe der Verbannung liegende Volk zu einem neuen Volk und Staat erweckt wird, da wird allen klar werden, daß Jahwe, der das wirkt, Israel nicht um seiner Sünde willen, sondern für die Heiden dahingab, werden diese verstehen, daß Gott besondere Pläne mit Israel hatte, das ihnen selbst zum Heil, d. h. zu Kenntnis und Verehrung Jahwes verhelfen sollte (vgl. auch Jes 45, 14 f.). Wenn also ihnen die Schuppen von den Augen fallen, werden sie Israel huldigen und selbst dazu beitragen, daß es auch äußerlich groß und reich dasteht. — Das sind in der Tat mächtige Gedanken, in wunderbaren Worten vorgeführt. Niemals vorher und nachher ist die Bedeutung des stellvertretenden Leidens so tief erfaßt und so ergreifend verkündet worden. Die jüdische Gemeinde hat sie nicht verstanden, sie hat sich mehr an die Schlacken nationaler

Beschränktheit als an das Gold der deuterojesajanischen Gedankenwelt gehalten.

Zur Literatur: Kommentare: Duhm, Das Buch Jesaja, [3] 1914 (Nowacksche Sammlung); Marti, Das Buch Jesaja, 1900 (Martische Sammlung); Kittel, Der Prophet Jesaja, 6. Auflage von Knobel-Dillmann; Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja, deutsch von Böhmer 1897. Dazu außer den im vorangehenden zitierten Schriften und Abhandlungen von Giesebrecht, Schian, Sellin, Budde, Bertholet, Zillessen, Stärk und Greßmann: Laue, Die Ebed-Jahwelieder, 1898; Kittel, Jes 53 und der leidende Messias (Zur Theologie des AT.s S. 15—31, 1899); Füllkrug, Der Gottesknecht des Deuterojesaja, 1899; Dalman, Jes 53, Das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittlers, 1890.

§ 30. Kleinere namenlose Orakel und Dichtungen

Deuterojesaja hat seine besondere, ganz persönliche Weise. Es ist darum von Wert, daß auch noch andere Literaturerzeugnisse aus dieser Periode vorliegen. Es handelt sich um Jes 21, 1 – 10; 13 – 14; Klagelieder 1. 2. 4. 5.

1. Vision von Babels Untergang, Jes 21, 1 – 10. Dieses sehr eigenartige Stück, erst voll durch Duhm erfaßt und gedeutet, gibt uns die Vision eines in Palästina lebenden Sehers wieder. Schon sind die Meder und Elamiter auf dem Plan. Medien ist darnach bereits in der Hand des Kyrus, der es mit Elam gegen Babel aufbietet. Wir stehen also nach 549 (Unterwerfung Mediens), aber vor 539 (Eroberung Babels). Gegen die „traute Abendstunde" ergreift den Visionär eine furchtbare Unruhe. Es ist ihm, als ob ein ihm aus der jüdischen Steppe bekannter Wirbelwind durch die zwischen Babel und Palästina liegende Wüste daherstürmt. Er schaut, wie in Babel die Großen noch unbekümmert tafeln und schmausen. Da schreckt sie ein Ruf auf: „salbet den Schild", d. h. steht auf zum Kampf. Aber aus dem allen kann er sich noch nicht zurechtfinden. Schrecken und Zittern erfaßt ihn, sein Geist ist verwirrt. Da erhält er Befehl, den „Späher" auf die Warte zu stellen, daß er ausschaue, ob Züge von Kamelen, Rossen, Eseln daher kommen. Und der Wärter, d. h. sein zweites Gesicht, sein schauender Geist blickt lange gespannt gen Osten. Plötzlich sieht er Züge von Menschen und Kriegsrossen, hört er: gefallen ist Babel, all ihre Götter zerbrochen. — Diese von Jahwe kommende Kunde wird dem „gedroschenen Volk", dem „Kind der Tenne" (d. h. Zion), ein Trost sein. – Dies kleine Orakel, für das Verständnis des prophetischen Schauens sehr lehrreich, ist in seiner Kürze und Anschaulichkeit recht wirkungsvoll. Züge fanatischen Hasses gegen Babel fehlen. Daß die Kunde von dem Fall Babels erst im Geiste vernommen, nicht schon wirklich erschollen ist, geht daraus hervor, daß die Meldung, Babels Götter seien vom Eroberer zerbrochen, nicht zutrifft.

2. Drohwort gegen Babel Jesaja 13 – 14. Ganz anderen Geist atmet Jes. 13 f. Jahwe hat seinen zum heiligen Kampf „Geweihten" gerufen, daß sie gegen Babel heranstürmen und ihm gründlich den Garaus machen.

Das wird der Erbarmen nicht kennende Meder nun auch tun. Babel, die „Zier der Königreiche“, die „Pracht der Chaldäer“ wird, wie einst Sodom und Gomorrha, vollkommen verschwinden, ein Platz nicht einmal mehr für Wanderhirten, sondern nur für scheue Tiere der Wüste sein. Dies z. T. im Qinametrum gehaltene Lied (vgl. Budde, in der Baudissin-festschrift 1918 S. 55 ff.) ist von Haß und Rache gegen Babel diktiert. Der Verfasser kann sich nicht genugtun in Ausmalung des furchtbaren Gerichts; kein Wunder da, daß es Späteren ohne Mühe gelang, durch Einschiebung weniger Worte das Ganze auf das allgemeine Weltgericht umzudeuten (V. 6 und 13b; Einsatz nach Budde, vgl. auch Marti z. V. 6). Da nur die Meder als Feinde genannt werden (V. 17), könnte es vor der Vernichtung des medischen Reiches durch Kyrus angesetzt werden. Aber Kyrus galt den Westasiaten als Meder. So mögen seine Erfolge den Anstoß zu dem Orakel gegeben haben.

An dies Drohwort, das für sich steht, in sich geschlossen ist, wurde nun durch Spätere ein Spottlied auf Babel angehängt, wie schon Bredenkamp (Der Prophet Jesaja, 1897 z. d. St.) erkannte und jetzt fast allgemein angenommen wird (doch s. Steuernagel, Einl. ins AT S. 488). Das Lied wird durch die Anfangs- (4a) und Schlußworte (22f) als auf Babel zielend charakterisiert. Aber diese Verse sind als spätere Zutat anzusehen (s. Marti, Duhm u. a. a.). Der Sang ist von nicht gewöhnlicher Kraft. Wie die Könige in der Unterwelt beim Eintritt des gestürzten Helden sich höhnend von ihren Thronen erheben, um ihm im Spott zu huldigen und ihre Genugtuung äußern, daß der Große nun auch ihnen, den Kleinen, gleich geworden, wird ebenso eindrucksvoll geschildert, wie die den Göttern sich gleichsetzende, sein Volk und Land schindende hochmütige Weise des Königs. Es fragt sich, wer gemeint ist. Man denkt meist an Nabû-nâid (Duhm; Lohmann, Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils, 1910 [um 545 gedichtet]).

Aber das hat seine Bedenken. Die Zeichnung des die Götter nicht achtenden, sein Volk schindenden despotischen Königs paßt zu diesem Altertümler und Tempelerneuerer wie die Faust auf das Auge. Eher könnte man das Ganze auf Nebukadnezar beziehen, den wenigstens die jüdische Sage als selbst die Götter nicht scheuenden hochmütigen Herrscher kennt (Dan 3 und 5). Aber in der Tat war er das nicht. Auch war wohl die Spannung und Erregung der Judenschaft, wie sie hier, Deuterojes, Kap. 13 entgegentritt, zu seiner Zeit nicht so groß, die Hoffnung auf den nahen Sturz Babels nicht so lebendig. Löst man das Lied aus seiner Umrahmung, so hindert nichts, es auf Alexander den Großen zu beziehen, auf dessen Selbstvergötterung und seine die Welt niedertretende Art das Ganze vortrefflich passen würde. Dann ist es natürlich für die exilische Periode nicht weiter auszuschöpfen.

3. Die „Klagelieder Jeremiä“. Unter diesem Namen versteht man fünf Lieder, die Jerusalems Fall beklagen, und zwar nicht in der Überschrift des masoretischen Textes, der sie אֵיכָה (= ʼecha d. h. wehe) überschreibt, aber schon von der LXX dem Jeremia zugeschrieben werden. Es

sind fünf Lieder, von denen die ersten vier ihre Verse an der Schnur des Alphabets aufgereiht haben, und zwar derart, daß bei Lied 1 und 2 je drei, bei Lied 4 je zwei Halbverse zu einem Buchstaben gehören, der an der Spitze des ersten Verses steht, während Lied 3 die Künstelei soweit getrieben hat, daß jeder der drei zu einem Buchstaben gehörenden Verse diesen Buchstaben am Kopfe trägt. Lied 5 ist nicht alphabetisch, wenn es auch gleich den anderen 22 Verse bietet. Was da durch die Zahl der Buchstaben (22) geboten war, ist hier vielleicht erst durch eine Angleichung von seiten der Redaktion bewirkt worden (s. Budde im Martischen Kommentarwerk 1898, Die fünf Megilloth S. 104. 106 f.). Auch bedient sich Kap. 5 nicht wie 1—4 des Klageverses. Es ist eben kein „Klagelied". Wir haben hier, mit Ausnahme von Kap. 3, ganz für sich stehende, abgeschlossene Lieder vor uns, was ja bei 1. 2. 4 äußerlich schon durch das Alphabet angezeigt ist. Mit ihm geht auch das Lied zu Ende. Damit ist nun nicht gesagt, daß sie nicht einem Verfasser zugehören könnten. Für Lied 2 und 4 liegt eine solche Annahme in der Tat nahe. Beide haben (und Kap. 3 folgt ihnen darin) gegen Lied 1 den פ (P)-Vers vor dem ע (=ʿ)-Vers. Auch überragen sie Lied 1 und gar Lied 3 an poetischer Empfindung und Darstellung. Der Stoff scheint reinlich auf zwei Lieder verteilt zu sein. (Lied 2: Schilderung der Eroberung und Zerstörung der Stadt; Lied 4: Vernichtung der Menschen, Herabwürdigung der Überlebenden, Flucht des Königs.) Wir haben es bei dem Verfasser mit einem Augenzeugen zu tun, der vielleicht bei der Flucht des Sidqia beteiligt war (19 f.). Er wird dann auch mit nach Babel geschleppt sein, wo er, wie seine Lieder zu verraten scheinen, mit Ezechiel Bekanntschaft gemacht hat.

Kap. 5 bietet ein ergreifendes Stimmungsbild der in Jerusalem verbliebenen Judenschaft. Jerusalem liegt noch zerstört da, aber die Verwüstung scheint doch schon lange anzudauern, die Zerstörung einige Zeit zurückzuliegen (V. 18). So hat man dies Gebet (um ein solches handelt es sich in der Tat) ein Menschenalter nach 586, etwa um 550, entstanden zu denken. Lied 1, in dem Zion als Weib mit ergreifender Klage vorgeführt wird (12 ff.), lehrt den Fall Jerusalems als gerechte Strafe für die Sünden erkennen. Die Bußstimmung ist für dies Lied bezeichnend. An dichterischem Wert steht es hinter den anderen (2. 4) zurück. Die Ordnung der Gedanken, auch die Diktion läßt ziemlich zu wünschen übrig. Verfasser scheint nicht nur Lied 2 und 4 zu kennen und nachzuahmen, er spielt auch wohl auf ein Wort in Deuterojesaja an (V. 9, vgl. Jes 47, 7); Kap. 1 wäre danach kaum vor 540 entstanden. Es ist ja möglich, daß es den gleichen Verfasser wie Kap. 5 hat. Es kann aber auch sein, daß ein nachexilischer Dichter sich in die Situation von 586 hineinversetzt und aus ihr heraus ein auf Erregung von Bußstimmung berechnetes Werk geschaffen hat. Wenn es richtig ist, daß es wohl von vornherein auf die Verwendung im Gottesdienst berechnet war (Budde), ist es als Produkt der nachexilischen Gemeinde anzusprechen (400 v. C.?), Das späteste und geringwertigste Lied ist Kap. 3. In ihm redet und klagt ein Einzelner über seine bittere Not, ja, stimmt über sich selbst die Totenklage an! Schon daraus, und aus vielem anderen,

ergibt sich der epigonenhafte Charakter. Unklar im Gedankengang, abhängig von den Vorbildern, ermüdend und breit, so steht es vor uns. Man kann es „kaum zu spät ansetzen" (Budde a. a. O. S. 92). Die Vermutung, daß der Verfasser Jeremia als redend einführt, liegt auf Grund einer Reihe von Anspielungen an Jeremia und seine Lieder nahe. Auch daß dann die Klage über das eigene Elend und das des Volkes so unmerklich ineinander übergeht, so daß man schon daran gedacht hat, das klagende Ich sei durchweg die Gemeinde (Smend, ZAW 1888 S. 62 f.), wäre von dieser Annahme aus leicht zu verstehen. Des Jeremias und des Volkes Not fiel doch stark zusammen. Der Verfasser will kein selbständiges Stück schreiben, er knüpft vielmehr an das Vorangehende in 3, 1 an, als ob ein alphabetischer Sang wie Kap. 2 überhaupt eine Fortführung erlaubte. Es liegt nahe, den Verfasser von Kap. 3 für den Sammler der Lieder zu halten, damit also das Buch der Klagelieder und dann am Ende auch die Meinung, Jeremia habe sie verfaßt, auf ihn zurückzuführen. – Sicher ist, wie Löhr und Budde nachweisen, daß selbst die ältesten Lieder nicht von Jeremia sein können (s. Löhr, Die Klagelieder des Jeremia in der Nowackschen Sammlung 1894 S. XVI), geschweige denn Kap. 1, 3 und 5. Dagegen bleibt es ungewiß, wie man auf Jeremia als Verfasser verfallen ist. Der Autor von Kap. 3, dessen Machwerk in nächster Verwandtschaft zu recht jungen Psalmen steht, dürfte die II Chron 25, 25 gegebene Meinung, daß eine Reihe von Klageliedern auf Josias, die „bis heute von Sängern und Sängerinnen gesungen werden und in den 'qinot' aufgezeichnet sind", Jeremia zum Verfasser haben, schon vorgefunden und ein Stück haben bieten wollen, das „die Persönlichkeit des Jeremia deutlich hervortreten ließ" (Budde). – Aber es ist hier alles ungewiß. Es kann ja auch sein, daß sich die Notiz des Chronisten auf einen ganz anderen Liederkranz bezog, denn es setzt doch einen, allerdings bei der jüdischen Art der Exegese nicht undenkbaren Grad von Gedankenlosigkeit voraus, wenn man unter „unserem Lebensodem dem Gesalbten des Herrn" (4, 20) nicht den Ṣidqia, der gemeint ist, sondern den Josia verstand. Wie dem auch ist: die Annahme jeremianischer Autorschaft veranlaßte schon die griechischen Übersetzer zur Angliederung der Lieder an das Buch Jeremiä und zu der von diesem Buche zu den Liedern herüberleitenden Überschrift, daß „Jeremia sie nach der Gefangenschaft Israels und der Zerstörung Jerusalems auf Jerusalem angestimmt" habe. Gleiche Anschauung findet man in Baba Bathra fol. 15a, in der Peschittha und beim Targum (vergl. außer den schon angezogenen Kommentaren von Löhr und Budde noch Merkel, Über das atliche Buch der Klagelieder, Halle 1889, Löhr, ZAW 1894, 31 – 30. 51 – 59, Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia, Gießen 1917, ZAW Beiheft 32).

Fünfter Teil

Unter persischer Herrschaft

Erstes Kapitel: Die äußeren Verhältnisse

§ 31. Die Quellen

Flossen schon für die vorexilische und gar die exilische Zeit die historischen Quellen recht spärlich, so gilt das für die Periode der Perser- und Diadochenherrschaft in verstärktem Maße. Dazu kommt, daß namentlich außerjudäische Schriften und Nachrichten jetzt so gut wie ausfallen. Wir sind also für die eigentliche jüdische Geschichte fast nur auf jüdische Quellen angewiesen. Und auch mit ihnen sind wir nur sehr kümmerlich gesegnet. Es sind einige prophetische Schriften und das große Werk des Chronisten (Esra-Nehemia-Chronik), denen man mit Mühe manches entnehmen kann. Doch handelt es sich bei diesen Nachrichten auch nur um einige Ausschnitte der jüdischen Geschichte, die in ihnen klarer hervortreten. Was zwischen diesen vorgegangen sein mag, liegt meist im Dunkel, ist nur, wenn überhaupt, durch Vermutungen und Rückschlüsse zu gewinnen.

1. Haggai. Haggai und Sacharja sind die letzten noch mit Namen auftretenden Propheten. Das ist nicht zufällig. Die Zeit des Prophetismus geht zu Ende. Sie selbst sind Epigonen. Das zeigt sich nicht bloß darin, daß z. B. Sacharja die früheren Propheten geradezu zitiert, sich bei einer Anfrage betr. das Fasten aus ihnen Rats erholt (1, 4 f.; 7, 4 ff.). Man hat auch bei seinen Visionen vielfach den Eindruck, als ob es sich hier nicht mehr um wirklich Erschautes, sondern nur um eine schriftstellerische Form handelt. Beide Propheten sind als Quellen für die Verhältnisse vor und bei dem Bau des zweiten Tempels zu verwerten. Allerdings sind auch ihre Schriften nicht unversehrt erhalten.

Unter dem Namen des Haggai haben wir zwei Kapitel, in denen sechs Worte Jahwes oder des Propheten geboten werden. Sie drehen sich alle um die Frage des Tempelbaues und die aus seiner Inszenierung kommenden Folgen und versetzen uns in das zweite Jahr des Darius (520). (Die Monate werden gezählt, und zwar nach babylonischer Weise vom Frühjahr an.) Die Dürre und der Mißwachs, unter denen die Gemeinde leidet, ist nach Erklärung des Propheten die Strafe für ihre Lässigkeit im Tempelbau. Von der Grundsteinlegung an (2, 18) wird ein Wandel eintreten. Die Ernten werden reich, die Völker von Jahwe in Erregung

gesetzt, die Throne gestürzt, die Heere vernichtet, Serubabel wird als Messias vor aller Welt von Jahwe kundgetan. – Dann wird auch der Tempel, dessen dürftiger Aufbau manchen zu Tränen rührte, die passende Ehrung erfahren: die Schätze aller Welt sollten ihm zufließen.

Das Büchlein ist so, wie es vorliegt, kaum von Haggai zusammengestellt. Rede 1 (2 – 6) und 2 (7 – 12) laufen parallel, scheinen zwei Rezensionen desselben Orakels zu sein. Zu dem Datum 1, 15 fehlt die Rede, zu der Rede 15 – 19 das Datum. Beide gehören wohl von Haus aus zusammen (18^b β ist wohl nach 2, 10 hineingearbeitet s. Rothstein, Juden und Samaritaner, 1908, und Steuernagel, Einleitung ins AT S. 638). Auch fällt die historische Notiz 1, 12 auf.

Da von dem Propheten auch sonst in dritter Person die Rede ist, wird man annehmen dürfen, daß ein anderer (ein Zeitgenosse?) diese Worte zusammengestellt hat. Ob das Buch aus einem historischen Werk herausgelöst worden ist (Klostermann, Geschichte des Volkes Israel S. 213; Rothstein?), kann man fragen, aber nicht entscheiden. – Jedenfalls haben wir es mit einem, wenn auch textlich nicht gut erhaltenen, zuverlässigen Zeugnis über die Lage und Stimmung der jüdischen Gemeinde um 520 zu tun. Zur Literatur: Böhme, ZAW 1887 S. 210 ff., Budde, ZAW 1906 S. 7 ff., Duhm, ZAW 1911, 107 – 110, Rothstein, Juden und Samaritaner, 1908 und die Einleitungen ins AT, dazu die Kommentare.

2. Sacharja. Sacharja, der Sohn des Iddo (Esr 5, 1; 6, 14), in der nach ihm benannten Schrift fälschlich zu einem Sohn Berechjahs, des Sohnes von Iddo, gemacht, scheint nach Neh 12, 16 Vorsteher einer Priesterabteilung gewesen zu sein. Doch nicht als Priester, sondern als Prophet tritt er uns entgegen, der zur selben Zeit wie Haggai lebte und dieselben Ziele wie dieser verfolgte. – Sein Buch enthält 14 Kapitel, doch sind die letzten sechs (9 – 14) zugestandenermaßen nicht von ihm, sind ihrerseits auch nicht von einem Verfasser. Kap. 9 – 11 bedrohen Aram und die Philisterstädte (9, 1 – 8), weissagen aber Juda und Ephraim Rückkehr aus der Verbannung, Hilfe gegen die Griechen und selige Tage unter des Messias' Friedensregiment (9, 9 ff.) und unter der Leitung des wahren Hirten Jahwe, der anstatt der Böcke, die seine Herde mißbrauchten, sich seiner Herde selbst annehmen wird (10, 3 ff.). Im einzelnen ist hier vieles unklar, so z. B. der Befehl an den Propheten, den Stab Huld und Vereinigung zu zerbrechen und damit die Einigung zwischen Juda und Joseph aufzuheben, oder der Auftrag, der Herde, der er drei Hirten in einem Monat beseitigte, ein böser Hirte zu werden usf. (11). Scheint manches auf vorexilische Zeit zu weisen, wie z. B. die Aufhebung der Bruderverbindung zwischen Juda und Joseph, die diese doch noch als bestehend vorauszusetzen scheint, wie auch die Verheißung der Wiederbesiedelung nur der Libanongegend und Gilead, die ja zuerst (vor ganz Israel) von Assur genommen und entvölkert wurden (734 v. Chr.), so läßt doch die Tatsache, daß die Verbannung auch Judas als vorhanden angenommen (10, 6), die Griechen als Feinde erwähnt werden (9, 13), an die Zeit nach der Verbannung,

ja nach Alexander denken. So liegt die Vermutung nahe, daß ein altes Orakel aus der Zeit des Jesaja später überarbeitet sei (s. Steuernagel a. a. O. S. 644). Andere halten das Ganze für ein Werk der Diadochenzeit (Cornill, Einleitung ins AT; Stade, ZAW 1881 1 ff.), während Wellhausen, Marti, Duhm an ein Produkt der Makkabäerperiode denken.

Die Kap. 12 – 14 sind in sich selbst nicht einheitlich. 12 – 13, 6 läuft Kap. 14 parallel, stellt eine Niederlage der Feinde vor Jerusalem in Aussicht, während Kap. 14 Jerusalem zuerst erobert werden und dann erst das Gericht über die Heiden kommen läßt. Aber beide Teile scheinen doch in die späte nachexilische Zeit zu führen. Die Gleichsetzung des Propheten mit einem Betrüger (13, 2 ff.), die starke Veräußerlichung des Heiligungsbegriffs (14, 20 f.) führen weit von den Tagen des Jeremia ab, an die man früher wohl gedacht hat. Aber welche Zeit den Anlaß zu diesen apokalyptischen Gemälden gab, auf welche Zeitereignisse im einzelnen angespielt wird, ist vollkommen dunkel. Wer ist z. B. der hohe Durchbohrte (12, 10 vgl. Joh 19, 37), um dessen Tod eine allgemeine Klage anheben wird? Ist's Serubabel (Sellin, Serubabel S. 92)? Aber von dessen gewaltsamen Tode wissen wir nichts. Ist's Onias III? (170 ermordet, II Makk 4, 27 ff.). Ist's Simon? (I Makk 16, 18. Duhm)

Sicher scheint, daß der ganze Abschnitt 9 – 14 nicht von Sacharja stammt. Er ist nur mit seiner Schrift vereinigt, weil die anonymen Orakel (Sach 12 – 14; Mal) an den Schluß des Zwölfprophetenbuches gestellt wurden, in dem das des Sacharja das letzte war. Wir haben also für Sacharja nur 1 – 8 zu benutzen. Hier finden wir eine Folge von Visionen (1, 7 – 6, 8), die von Worten umrahmt, auch wohl hier und da recht störenderweise unterbrochen werden. Die Visionen und ihre Aufzeichnungen gehen wohl auf den Propheten selbst zurück. Sie drehen sich alle um die Frage des unmittelbar bevorstehenden Weltgerichts und der rechten Vorbereitung Jerusalems auf die messianische Zeit. Eingespannt sind sie in den Rahmen von zwei der Hauptsache nach gleichen Schauungen. Der Prophet sieht in der Nacht, wie mehrere Gespanne mit verschieden gefärbten Rossen von ihrer Kundschaftsreise durch die Welt zurückkehren. Sie berichten, daß noch alles ruhig, das Heil also anscheinend noch fern ist (1, 7 – 15). Aber sie werden wieder hinausgesandt, um das Gericht im Nordland anheben zu lassen (6, 1 – 8). Dazwischen stehen sechs Visionen. Die erste bringt vier Schmiede, die vier Hörner auszureißen haben, welche Juda zerstreuten (2, 1 – 4); die zweite einen Engel mit einer Meßschnur, der den ungeheuren Platz für das in Zukunft so volkreiche Jerusalem ausmessen soll (2, 5 – 9); die dritte führt eine himmlische Szene vor, in der Josua, der Hohepriester, auf göttlichen Befehl, trotz des anklagenden Satans, seiner schmutzigen Kleider entledigt, mit reinen bekleidet wird (Kap. 3); die vierte (4, 1 – 6^{a}. 10^{b} – 14) zeigt uns einen Leuchter mit sieben Lampen und zwei Ölbäumen, unter denen Serubabel und Josua gemeint sind. In der fünften sieht Sacharja eine Schriftrolle, die mit „Fluch" beschrieben ist und in die Häuser der Diebe und Meineidigen hineinfliegt, um diese – sie hat ja Zauberkraft – zu vertilgen

(5, 1 – 4). Endlich läßt das sechste Gesicht das Weib Bosheit in einem Scheffel von anderen mit Storchflügeln versehenen Weibern nach Babel gebracht werden. Dort und nicht nach Juda gehört sie hin. – Auch die Worte des Propheten mögen der Hauptsache nach von ihm selbst stammen. Ob er sie aber mit den Visionen zusammengearbeitet hat, ist zweifelhaft. Das Orakel z. B. an Serubabel, das ihn zur Fortsetzung und Vollendung des Tempelbaues, allen Schwierigkeiten zum Trotz, ermuntern soll (4, 6 – 10), schneidet die Deutung der zwei Ölbäume (4, 11 – 14) von ihrer Vision, zu der sie gehört (4, 1 – 5), störend ab. Die predigtartige Aufforderung, aus Babel zu fliehen, im Tone Deuterojesajas gehalten, steht 2, 10 – 17 auch nicht an rechter Stelle (ist am Ende auch nicht von Sacharja). Kap. 1, 2 – 6; 6, 10 ff.; 7 – 8 weisen mancherlei Beschädigungen auf. Die auffallendste ist die in 6, 10 ff. Da war ursprünglich von einer Krone die Rede, die dem Serubabel als Messias aufgesetzt werden solle, zu dessen Rechten dann Josua als Hohepriester sitzen und in Eintracht mit ihm seines Amtes walten werde. Danach, als die Erfüllung ausblieb, ist die Krone Josua aufgesetzt und der Name des Serubabel gestrichen worden. – Überhaupt aber ist der Ichbericht vielfach zu einem Erbericht umgearbeitet worden. Auch kann man mit van der Flier fragen, ob Kap. 3 ursprünglich zur Visionenreihe gehört und nicht mit 4, 6 ff.; 6, 9 ff. zusammenzunehmen ist.

Immerhin geht das Ganze doch auf Niederschrift und Reden des Sacharja zurück und ist zur Charakterisierung seiner Zeit und der sie treibenden Stimmungen wohl zu verwerten. (Vgl. außer den Kommentaren von Wellhausen[3], 1898, Marti, Nowack noch van der Flier St. Kr. 1906 S. 30 ff.; Budde, ZAW 1906, 1 ff.; Duhm, ZAW 1911, 161 ff.; Rothstein, Die Nachtgesichte des Sacharja 1910.)

3. **Tritojesaja.** Lassen die Schriften Haggai und Sacharja einen Einblick in die Verhältnisse und Strömungen der Heimgekehrten bald nach ihrer Rückkunft tun, so führen uns Tritojesaja und Maleachi etwas tiefer herab, etwa auf 450, jedenfalls noch vor die Reform des Esra und Nehemia.

Unter dem Namen Tritojesaja versteht man die Kap. Jes 56 – 66. Daß sie nicht von dem Verfasser 40 – 55 stammen, ist sicher, so sehr sie sich auch in Sprache und Bildern mit ihm berühren. Aber das beruht auf Nachahmung. Gerade die Art, wie deuterojesajanische Worte und Bilder verwendet und verdorben werden, beweist für spätere Entstehung. Auch ist die Zeit eine andere. Der Tempel steht, der Tempelkult ist im Gange.

Was dem Verfasser (oder den Verfassern) Schmerzen macht, ist die Kümmerlichkeit der Verhältnisse in der Gegenwart, ist die deutliche Absicht, von den Feinden der „Frommen", sich irgendwo anders als in Jerusalem ein Jahwehaus zu errichten (vgl. Jes 66, 1 – 5). Auch die synkretistischen Neigungen, die in der Gemeinde hervortreten, werden scharf angefaßt. Wenn die Leviten noch als Priester erscheinen (66, 21), während sie von Esra zum Küsterdienst degradiert werden, so stehen wir vor der Reform, wenn auch gewiß nicht lange vor ihr, da sich die Trennung der Samariter, die unter Nehemia eintrat, schon deutlich vorbereitet. – Übrigens ist

nicht alles aus einem Guß, nicht in einem Zuge, vielleicht auch nicht von einem Verfasser geschrieben. Der Abschnitt 63, 7 – 64, 11 weiß den Tempel noch in Trümmern. Da wir von einer anderen Zerstörung als der durch Nebukadnezar nichts wissen (weder durch die Samaritaner um 445, noch durch Artaxerxes III. um 350, wie manche vermuten), ergibt sich als das Einfachste, daß wir diesen Abschnitt vor den Bau des zweiten Tempels ansetzen, mag man ihn nun mit Budde, Steuernagel für exilisch oder mit Littmann und Greßmann zwar für nachexilisch, aber vor 520 (doch wohl in Judäa) geschrieben nehmen.

Zu Tritojesaja sind außer den Kommentaren von Duhm und Marti sowie der Einleitung in Jesaja von Cheyne 1897 (Gießen) besonders zu vergleichen: Greßmann, Über die in Jesaja 56 – 66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, 1898; Littmann, Über die Abfassungszeit des Tritojesaja 1899.

4. Maleachi. Als Zeitgenosse des Tritojesaja oder der unter seinem Namen gehenden Reden ist der Prophet zu betrachten, den wir als Maleachi zu bezeichnen gewohnt sind. In der Tat sind auch diese in drei Kapiteln gebotenen Worte namenlos. „Maleachi", d. h. Bote Jahwes, ist nur durch Mißverständnis an die Spitze gestellt von Leuten, die den Propheten selbst für den von ihm angekündigten Boten Jahwes (3, 1) hielten. Das hat man dann als Eigennamen genommen. Doch wird es verhältnismäßig spät geschehen sein. Die griechischen Übersetzer geben es noch mit ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ (= בְּיַד מַלְאָכוֹ) wieder. Und der Redaktor, der die namenlosen Kapitel Sach 9 – 11; 12 – 14 beifügte, hat mit dem gleichen Titel wie dort (משׂא) auch dies namenlose Stück dem Prophetenbuch angehängt. — Maleachi hat es zum Teil mit kultischen Vergehen (Abgabe minderwertiger Opfertiere 1, 6 – 2, 9; Betrug bei Ablieferung des Zehnten 3, 6 – 12), zum Teil mit Ehe-Irrnissen (Verstoßung israelitischer Weiber zugunsten nichtisraelitischer Frauen 2, 10 – 16), zum Teil auch mit dem Murren der Frommen zu tun, die wegen der dauernden Not der Gottesfürchtigen und des Wohlergehens der Bösen an dem gerechten Walten Jahwes zu zweifeln beginnen. Gerade dieser Kleinglaube ist der Grund, daß Jahwe bisher nicht einschritt. Aber bald wird er kommen und seinen Wegebereiter und Boten vor sich her senden. Dann werden die Treuen triumphieren und die Gottlosen zuschanden werden (2, 17 – 3, 5; 3, 13 – 21).

Die vorausgesetzten Zustände sind dieselben, wie Esra sie vorfand und mit Gewalt beseitigte.

Levi ist Maleachi noch der Priesterstamm (2, 4 f.), das Gesetz, auf das er sich beruft, das Deuteronomium und nicht der Priesterkodex (1,8, vgl. Deut 15, 21; 17, 1. 3. 8 ff., vgl. Deut 14, 22 ff.); das weist etwa in die Zeit von 450.

Vielleicht führt auch der Hinweis auf die Verwüstung Edoms (1, 3) in die gleiche Periode. Nach Diodorus Siculus, dem Zeitgenossen des Julius Cäsar, waren die nabatäischen Araber um 312 v. Chr. im Besitz der edomitischen Hauptstadt Petra (Diodor XIX 94). Aber man wird den Anfang der von ihnen gegen Edom ausgehenden Bewegung weit früher

ansetzen dürfen. Auf die ersten Spuren von ihr treffen wir vielleicht schon bei Ezechiel (Kap. 25, 1 ff), und zur Zeit des Nehemia findet man einen Araber mit Namen Gasum unter den Feinden dieses Mannes (Neh 2, 19; 6, 1) s. Buhl, Die Geschichte der Edomiter, S. 79, Leipzig 1893 (Universitäts-Programm). Araber, deren Clanvorstand Gasum war, hatten sich damals also bis nach Südpalästina vorgeschoben (s. Siegfried, zu Nehemia 4, 1 bei Nowack). Danach haben sie Edom zu jener Zeit schon im Besitz. Die Edom von ihnen her drohende Gefahr gab dem Propheten Obadja Anlaß zur Herausgabe seiner Schauung. Der Grundstock seiner Rede (1 – 15), der in Jer 49, 7 – 22 verarbeitet und später um einen messianischen Ausblick (16 – 22) vermehrt wurde, sieht die Verwüstung Edoms kommen, Maleachi setzt sie voraus. So wird er etwas später wie Obadja, aber doch wohl vor Nehemia zu setzen sein. Denn nach ihm macht sich Edom noch Hoffnung auf Wiedereinnahme und Aufbau seines Landes, was seit dem Vordringen der Araber bis Südpalästina zur Zeit des Nehemia doch wohl gegenstandslos war. Denn daß Edom danach wieder aufblühte (Idumäa!), ist wohl mehr den Nabatäern wie den alten Edomitern zu danken.

5. Joel. Ob nun Joel in gleiche Zeit zu versetzen oder für die Stimmungen etwa der griechischen Periode zu nützen ist, erscheint fraglich; fraglich auch, ob die unter Joels Namen erhaltenen vier Kapitel, die zuerst von einer großen Heuschreckenplage und Dürre berichten (1, 2 – 2, 17), danach ein glänzendes Gemälde von der messianischen Zukunft und des über alle Völker in Jerusalem abzuhaltenden göttlichen Gerichts bieten (2, 18 – 4), einem Verfasser angehören. Es liegt nahe, mit Duhm anzunehmen, daß der erste Teil es lediglich mit einer Klage über das Unglück der Dürre, der Heuschreckenplage (auch der Überschwemmung durch ein fremdes Heer?) und mit der Aufforderung zu tun hat, durch Fasten und Beten Jahwe zur Hilfe zu bewegen. Die Worte, die in diesen Klagen die Vorzeichen vom Nahen des „Tages Jahwes" sehen (1, 15; 2, 1^b. 2), wären dann Einsatz, vielleicht von dem Manne eingefügt, der den in gebundener Rede gehaltenen Worten Joels die prosaisch gehaltene Schilderung der messianischen Zeit folgen ließ. Wie dem auch sein mag: jedenfalls gehören alle vier Kapitel der nachexilischen Zeit an. Die Ansichten der Älteren, man habe an die Tage des unmündigen Joas (etwa 840) zu denken und aus seiner Unmündigkeit die Nichterwähnung des Königs bei Aufrufung aller Stände zur Buße zu erklären, trifft nicht zum Ziel (Credner, Das Buch Joel übersetzt und erklärt, 1831, s. auch für Kap. 1 Rothstein in Drivers Einleitung in die Literatur des AT.s S. 333 f. Anm.). Sprache wie Stimmung weisen auch für 1 – 2 auf die Zeit der jüdischen Gemeinde, in der sich alles um den Tempel und Kult zu Jerusalem drehte. Das ist ja doch nach Joel das Schwerste an dieser Heimsuchung, daß man die täglichen Opfer am Jahwealtar einstellen muß. Gegenüber dem Vorwurf des Maleachi über die durch Menschen verursachte mangelhafte Abhaltung des Opferdienstes führt diese Klage doch wohl auf die Zeit nach Esra, in der alles Volk ängstlich auf peinliche Innehaltung des Opferdienstes bedacht war, in seiner Unterbrechung das schwerste Unglück empfand.

Also mag 400 die rechte Zeitansetzung für 1 – 2 sein. Die Schlußkapitel (2, 18 – 4) mit ihrer Erwähnung der Griechen (4, 6) führen vielleicht, aber nicht sicher in die Diadochenzeit. Zur Literatur siehe außer den Kommentaren von Wellhausen, Nowack, Marti Die Untersuchung des Sprachcharakters von Holzinger (ZAW 1889, 89 ff.), des Textes von Duhm (ZAW 1911 S. 184 – 188).

6. Esra-Nehemia-Chronik. Neben diesen prophetischen Schriften steht nun noch eine „historische" Quelle, die unverständigerweise in drei Teile zerlegt ward, und zwar so, daß der erste Teil an den Schluß kam. Dieses von dem Juden 'Dibre ha-jamim' (= דִּבְרֵי הַיָּמִים) genannt, d. h. Buch der Tagesereignisse, zeigt an, daß nach der Auffassung der Juden der Verfasser ein zusammenhängendes Geschichtswerk liefern wollte. Und in der Tat gibt er uns eine Geschichte der jüdischen Gemeinde von den Anfängen der Welt bis zur Reform des Esra und Nehemia. Er will keine Ergänzung zu den schon bekannten Schriften bieten, wie etwa der Name Παραλειπόμενα der LXX für die Chronik es andeutet. Vielmehr soll sein Werk an ihre Stelle treten. Er hat das Ziel glücklicherweise nicht erreicht. Denn an Wert ist seine Arbeit mit Richter-Könige nicht zu vergleichen – abgesehen davon, daß sein Thema (Entstehung der jüdischen Gemeinde) notwendig eine Verengung mit sich brachte. – Die Zeit von Adam bis Saul wird nur in Form von Geschlechtstafeln vorgeführt (I, 1 – 9). Die Geschichte Davids wird entleert. Das Anstößige aus seinem Leben fällt fort. Den dadurch freiwerdenden Raum nimmt die Schilderung von Davids Bemühungen um den Kultus, das Kultuspersonal und den für Salomo vorzubereitenden Tempelbau ein.

Bei Salomo (II, 1 – 9) interessiert den Verfasser vornehmlich der Tempelbau und was mit ihm zusammenhängt, sowie sein fabelhafter Reichtum und seine Weisheit. Der „Abfall" Salomos, die auf ihn begründeten inneren und äußeren Wirren fallen der Schere zum Opfer.

Die Könige Judas (II 10 – 36) – und von ihnen allein ist die Rede – werden nun hauptsächlich nach dem Gesichtspunkt beurteilt, wie sie sich zu dem angeblich von David und Salomo festgelegten Kultus gestellt haben. Ihr Glück wird aus der Befolgung, ihr Unglück aus der Übertretung begründet. Dabei kommt es dem Verfasser auch wohl nicht darauf an, für das in seinen Quellen berichtete Mißgeschick gelegentlich einen Grund zu erfinden. – So befiel z. B. den Ussia der Aussatz. Das war nach II Kön 15, 5 eben ein Mißgeschick. Sollte da kein Grund vorliegen? Die Chronik weiß ihn. Ussia hat trotz der Warnung der Priester selbst das Räucheropfer darbringen wollen, was doch nur dem Priester zukam! (II Chron 26, 16 ff.).

In dem zweiten Teil (Esra-Nehemia) wird die Heimkehr, die erste Einrichtung und der Kampf um den Tempelbau berichtet (Esra 1, 1 – 6). Darauf folgt die Wirksamkeit des Esra (Esra 7 – 10), dann das erste (Neh 1, 1 – 13, 3) und das zweite (13, 4 – 31) Auftreten und Handeln des Nehemia.

Es ist schon oben bemerkt, daß der Chronist für die vorexilische Geschichte Israels als Quelle wenig in Betracht kommt. Man braucht das

Bild des Kriegers und Politikers David, wie es oben auf Grund der Samuelbücher gezeichnet wurde, nur neben das des Priesterkönigs bei dem Chronisten zu halten: da ist das Urteil nicht schwer. Zwar hat der Verfasser auch für diese Zeit seine „Quellen". Das sind natürlich zunächst unsere Samuel- und Königsbücher. Daneben aber beruft er sich auch auf einen „Midrasch der Königsgeschichte", auf die wohl manche eigenartige – zuweilen auch brauchbare – Notiz, manche midraschartige Erzählung zurückgeht, die er über unsere Samuel- und Königsbücher hinaus bietet. Auch eine Reihe Prophetenquellen führt er an (so von Samuel, Nathan, Gad, Ahia, Jesaja, Iddo u. a. m.). Wenn hier nicht schon die Meinung der späteren Juden zugrunde liegt, daß diese Propheten die in ihre Zeit fallenden Abschnitte des Samuel- und Königsbuches verfaßt haben, so kann man nach dem Ausdruck „Midrasch des Propheten Iddo" (II 13, 22) wohl annehmen, daß es sich bei diesen auch um Werke nach Art der jüdischen Midraschs handelt. Wichtiger ist nun die Frage, ob und wieweit das Werk als Quelle für die Erfassung der nachexilischen Zeit in Betracht kommt. Die Erzählung endet ja mit des Nehemia zweitem Auftreten. Aber der Verfasser war doch nicht dieses Mannes Zeitgenosse. Er lebte wohl mindestens 150 Jahre später. Auf den Untergang des Perserreiches weist vielleicht schon die Bezeichnung des Kyrus als Königs von Persien (II 36, 22 f.), der von einem Untertan des Perserreiches doch einfach der König oder Großkönig genannt ward, weist die Liste der Hohenpriester Neh 12, 10 mit Jaddua in der Zeit des letzten (?) Darius (Josephus, Altertümer XI 8). Dieser Zeitabstand von den erwähnten Ereignissen zwingt uns aber nicht, die Darstellung des Chronisten für wertlos zu halten. Er ist nicht sowohl Schriftsteller als vielmehr Redaktor, der seine Vorlagen zusammengestellt hat. Als Hauptquelle ist eine Arbeit anzunehmen, die etwa um 400 angesetzt wird. Der Verfasser dieser kannte nur e i n e Sängerklasse (Asaph, Esra 3, 10) wie auch der Grundstock des Psalters. Daß die Torhüter, die Korachiten, auch Sänger stellten und so drei Klassen (Asaph, Heman, Ethan) zu scheiden sind, ist eine spätere, dem Chronisten, aber nicht seiner Quelle bekannte Entwicklung im vierten Jahrhundert.

Immerhin setzt auch diese Quelle die spätesten Teile des PC voraus, so daß man sie lieber etwas nach wie vor 400 anzusetzen hat. Sie will die Geschichte des Tempelbaues geben vom Edikt des Kyrus an bis zur Vollendung des Baues. Daneben aber und in sie hinein ist eine aramäische Tempelbauquelle verarbeitet (4, 6 – 6, 16), welche die aramäischen Aktenstücke betreffend die Errichtung des Gotteshauses und einen sie verbindenden Text bietet. Diese vielfach angefochtenen Urkunden sind doch wohl durch E d u a r d M e y e r (Die Entstehung des Judentums 1896) als echt erwiesen. Doch muß der Verfasser, der sie zusammenstellte, bedeutend später gelebt haben. Setzt er doch Artaxerxes I. vor Darius an und faßt sein Verbot des Mauernbaues fälschlich als Verbot des Tempelbaues auf (4, 6 ff.). – Für die Tätigkeit des Esra und Nehemia standen dem Chronisten Quellen ersten Ranges zur Verfügung: die Memoiren dieser zwei Männer. Und er hat sie im Ganzen unversehrt über-

liefert. Die Esra-Memoiren (Esra 7–10; Neh 8–10) sind zu Anfang wohl gekürzt, zum Teil ist der Ichbericht in einen Erbericht umgesetzt, auch sind sie durch Verwebung mit den Nehemia-Memoiren auseinandergerissen. Diese (Neh 1–7, 73ª; 11, 1–2; 12, 31 ff.; 13, 4–31) sind ebenso zum Teil wörtlich übernommen, zum Teil zur Grundlage weiterer Überarbeitung (namentlich in den Listen 11, 3 ff.) gemacht worden. Im einzelnen liegen die Dinge recht im unklaren und harren dringend eingehender Forschungen. So ist es fraglich, ob der Chronist diese Quellen erstmalig verarbeitet hat, oder ob er schon ein sie verarbeitendes Werk vorfand und nur redigierte. – Durch diese Denkwürdigkeiten sind wir nicht bloß über die Taten und Erlebnisse, sondern auch über das Denken und religiöse Fühlen dieser Männer gut unterrichtet. Außerdem aber bietet die Chronik eine gute Quelle für die jüdischen Anschauungen und religiösen Stimmungen seiner Zeit, wie auch für den damals blühenden Tempelkult. Und wenn er – das die eigentliche Tendenz des Werkes, die auch das Aufhören mit Esra und Nehemia erklärt – darstellt, wie die Gemeinde auf dem Gesetze des Moses durch Esra und Nehemia gegründet ist, und wie das, was sich über dies Gesetz hinaus im Tempelkult weiter entwickelt hat, auf den „Vater" David zurückgeht, so wird er damit den Gefühlen großer Teile seines Volkes entgegengekommen sein.

Zur Literatur vgl. die klassische Charakterisierung des Chronisten von Wellhausen in seinen Prolegomena zur Geschichte Israels [2] 1883 S. 178 ff.; daneben: Eduard Meyer, Die Entstehung des Judentums, 1896; derselbe, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 S. 400 ff.; Torrey, The composition and historical value of Ezra-Neh. 1896 Beiheft 2 von ZAW und die Einleitungen in das AT, sowie die Kommentare von Siegfried (bei Nowack) und Bertholet (bei Marti).

§ 32. Das persische Weltreich und die Juden

Mit dem Fall Babels wurde Judäa ein Teil des persischen Weltreiches. Das bedeutete mehr als nur einen äußeren Wechsel der Herrschaft. Gegenüber Assyrien und Babel tritt Persien als eine wirkliche Kulturmacht mit bestimmten, klar erkannten Kulturaufgaben hervor. Alle Kulturvölker des Ostens wurden unter dem Szepter des Großkönigs zu einem Staat vereinigt und erfreuten sich einer wohlwollenden, humanen Regierung, die für Ordnung und Frieden im Reiche sorgte, den einzelnen Landschaften und Städten eine verhältnismäßig große Selbständigkeit in Verwaltung und Eigenkultur gestattete und namentlich in religiösen Fragen eine weite Toleranz übte, ja sich auch gelegentlich wohlwollend um die Einzelheiten des Kultus kümmerte. So wurde z. B. der Statthalter Gadatas hart getadelt, daß er die Apollopriesterschaft von Magnesia zu staatlichen Abgaben herangezogen hatte, so wurde den Juden von Elephantine auf ihre Klage über Zerstörung ihres Tempels und Tempelkultes die Wiederherstellung zugesagt und der Gottesdienst von oben her geregelt. Man opfert dem König der Perser in den verschiedenen Religionen nach der in

ihnen geltenden Form. Außerdem aber wird die bildlose an Ort und Zeit nicht gebundene Verehrung des einen Himmelsgottes Ahuramazda sich durch das Land hin Anhänger geworben haben. Daraus versteht sich am Ende das Wort des Maleachi, daß überall in der Welt Gott mehr geehrt werde als in Jerusalem (1, 11). Die persischen Regenten haben ihre Herrschaft auf die Religion der Untertanen zu stützen gesucht, so bei den Babyloniern, den Griechen, den Ägyptern und den Juden. Sie haben zu dem Zweck die Priesterschaft organisiert, mit Rechten und weitgehenden Schenkungen ausgestattet (siehe Eduard Meyer, G. d. A. III 1901 S. 93–95). So scheinen sie z. B. das Gesetz des Esra auch den Juden in der Diaspora (z. B. in Elephantine) auferlegt zu haben, siehe Guthe a. a. O. S. 306f.

Durch den in Wahrheit großen Darius I. wurde das Reich in 20 Satrapien geteilt. Zu einer der Satrapien, der „jenseit des Euphrat" (= ʿeber ha-nahar עֵבֶר הַנָּהָר aram. ʿabar nahara) gehörte auch Judäa. Der Hauptsatrap für dies große, auch Cypern, Charran und Nisibis sowie die mesopotamische Wüste bis nach Babel hin neben Syrien umfassende Gebiet saß wohl im Norden, in Aleppo (Xenoph. Anab. I 4, 10). Die offizielle Sprache war hier das Aramäische. Dies verdrängte die einheimischen Idiome immer mehr, ward Schriftsprache selbst der Araber. Die lange Friedenszeit, der rege Verkehr mußten notwendig eine starke Mischung der Völker, ihrer Kulte und Anschauungen zur Folge haben. – Unter dem Statthalter saßen Unterstatthalter in Damaskus, in Samarien, zeitweise auch in Jerusalem, die vielfach aus der Schar der Einheimischen gewählt wurden. Ein Netz von guten Handelsstraßen, von Kanälen (der Suezkanal!), Verkehrserleichterungen durch das ganze Reich hin, zu dem auch indische Grenzlande gehörten, sorgten für das Aufblühen und den Wohlstand der auf 50 Millionen veranschlagten Bevölkerung des Perserreiches. Allerdings waren die Abgaben an den Staat (den König und die Statthalter) nicht gering. Der König empfing Tribut in Geldsendungen (mandah = מִנְדָּה), Naturalabgaben (beʾlo = בְּלוֹ) und Wegesteuern (halach = הֲלָךְ) neben den großen Einkünften, die ihm aus Domänen, Wäldern, Bergwerken, Fischerei zuflossen. Es ist das Verdienst des Darius, daß er das System der freiwilligen Schenkungen, der Kontributionen und Erbeutungen in Kriegen durch eine passende Steuerordnung ersetzte. Auch griff er ordnend in das Finanzwesen ein. Für die einzelnen Satrapien werden die jährlich zu leistenden Abgaben festgesetzt. Der Geldwert, auf den sie bestimmt werden, richtet sich nach dem von Darius eingerichteten Münzsystem. Er gab seinem Reiche eine neue Reichswährung, die auf der Goldwährung begründet war. Der Dareikus, eine aus möglichst reinem Gold hergestellte Münze mit dem Bilde des Königs als eines knienden Bogenschützen, hatte einen Wert von 13 1/3 Mark, der Silberseckel (1/20 des Dareikus) nach damaligem Silberwert 1,13 Mark (die Mark vor dem Kriege gerechnet).

Die Ordnungen des Darius haben wohl gedauert, solange das Perserreich bestand, wenn auch bei Erschlaffung der Zentralinstanz die Statthalter zu selbständig wurden, die Provinzen aussogen und gegeneinander Krieg

führten. Auch litt wohl die Reinheit und Tiefe der persischen Religion durch Aufnahme mancher Neuerungen (Mithraskult) und Religionsmischung (Götterbilder!). Innerhalb dieser Ordnungen bewegte sich nun auch das Leben der jüdischen Gemeinde, das im ganzen durch die Unruhen und Kriege des Perserreiches ziemlich wenig betroffen wurde. Von den persischen Herrschern (Kyrus 558—29, Kambyses 529—22, Darius I. 521—485, Xerxes 485—65, Artaxerxes I. 465—25, Darius II. 424—405, Artaxerxes II. 405—359, Artaxerxes III. 359—338, Darius III. 336—31) werden im AT. außer Kyrus nur Darius I., Xerxes, Artaxerxes I. und Darius III. (? Neh 12, 22) genannt. Das ist Zufall. Denn auch mit anderen Königen werden die Juden persönliche Berührungen gehabt haben. Kambyses z. B. mußte bei seinem Zug nach und von Ägypten durch Syrien, ja er ist in Syrien gestorben. Überhaupt nötigten die ägyptischen Dinge die Perser öfter zum Besuch Palästinas. Darius hat bei seiner Reise nach Ägypten (517) zeitweise in jenen Gebieten geweilt. Es ist anzunehmen, daß die Juden Gelegenheit nahmen und fanden, seine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Die persischen Truppen, die Xerxes zur Niederwerfung Ägyptens aussandte (484), werden das judäische Land kaum unbehelligt gelassen haben. Wenn sie auch nicht gerade das Land der Juden zu betreten brauchten, aber mit Requisitionen für das Heer haben sie diese kaum verschont.

Auch weiter werden die von 480—343 dauernden Kämpfe um Ägypten, deren Kriegsschauplatz vielfach Palästina war, nicht spurlos an Judäa vorübergegangen sein. Aber wir wissen von ihnen nichts Genaues. Wenn ein persischer Statthalter Bagōhī oder Bagoas, der auch in den Briefen von Elephantine als der Adressat der Bittschreiben erwähnt wird, in den Tempel zu Jerusalem eindrang (um 400) und die Juden, nicht bloß den Hohenpriester Jochanan, der seinen Bruder und Konkurrenten Jesus, den Günstling des Bagoas im Tempel selbst ermordet hatte, schwer straft (Joseph. Antiqu. XI 7, 1), so läßt das doch wohl auf gewisse Unruhen bei dem jüdischen Volk schließen. Von solchen hört man ausdrücklich nun unter Artaxerxes III. Ochus. Dieser tatkräftige Herrscher nahm die Wiedereroberung Ägyptens energisch in die Hand. Seine Heere waren geschlagen, da erschien er selbst, um zunächst in Phönikien den Aufstand zu unterdrücken. Sidon ging dabei zugrunde, die anderen Küstenstädte unterwarfen sich, Ägypten ward 343 wieder persische Provinz. Auch Judäa spürte des Mächtigen Faustschlag. Jericho, wo sich aufständische Juden gesammelt hatten, wurde erobert und zerstört, ein Teil Juden nach Hyrkanien und Babylonien verschleppt (Euseb. Chron. ed. Schoene II 112; Solinus 35, 4; Orosius III 7, 6). Der Feldherr aber, der die Perser gegen die Juden führte, Orophernes (Diodorus Siculus XXXI, 14), lebt wohl fort in dem Holofernes des Judithromanes. Daß bei dieser Gelegenheit auch der Tempel von Jerusalem und die Synagogen des Landes ausgeplündert, ihrer heiligen Bücher beraubt wurden, wie das von den ägyptischen Gotteshäusern berichtet wird (Diodor XVI 51), ist lediglich Vermutung (Robertson Smith, Das alte Testament, Leipzig 1894 S. 419).

Zur Literatur: Eduard Meyer, Geschichte des Altertums III 1901 S. 4–166; Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, 1887; Prašek, Geschichte der Meder und Perser II 1910.

§ 33. Die äußere Geschichte der jüdischen Gemeinde

1. Die erste Heimkehr. Kyrus gab im Jahr 538 zu Ekbatana, wohin er im Nisan des Jahres gezogen war, Befehl, daß der Tempel in Jerusalem nach bestimmt angegebenen Maßen (60:60 Ellen) auf Staatskosten wiederhergestellt und mit den von Nebukadnezar nach Babel verschleppten goldenen und silbernen Geräten versehen würde (Esr 6, 3–5). Dieser Befehl ist aus dem persischen Empfinden heraus wohl verständlich. Es sollten auch in Jerusalem dem Himmelsgott Opfer und Gebet für das Wohl des Königs und seines Reiches dargebracht werden. Wie die Priester und das Volk Babels durch Huldigung vor Marduk, so dachte er die Priester und das Volk der Juden durch Wiederaufbau des Tempels Jahwes und seines Kultus zu gewinnen. So kann Kyrus sehr wohl, einer jüdischen Anregung folgend, ein solches Edikt, wie es Esr 6, 3–5 bietet, erlassen haben. Ein Gebot aber, oder auch nur eine Anregung, daß alle Juden seines großen Reiches nach Jerusalem ziehen sollten, unterstützt von den Geschenken ihrer nichtjüdischen Ortsbewohner, um den Tempel zu errichten (Esr 1, 1–3), lag ihm gewiß ganz ferne. Das ist jüdische Phantasie.

Es zogen nun eine Reihe von Juden mit den Tempelgefäßen nach Jerusalem unter Führung des Scheschbasar, eines Davididen und Sohnes des Jojachin, um aus den Trümmern des salomonischen Tempels ein neues Haus erstehen zu lassen. Daß diese Tat, dieser Zug, dem möglicherweise manch weitere in den Jahren 538–18 folgten, die Entstehung der jüdischen Gemeinde zur Folge hatte und haben müßte, konnte Kyrus nicht wissen, also auch nicht beabsichtigen. In der Tat stand nach den auf Jesaja zurückgehenden Vorstellungen der deuteronomischen Schule, wie auch des Ezechiel und Deuterojesaja der Tempel von Jerusalem so sehr im Mittelpunkt der jüdischen Hoffnung, daß man mit seinem Aufbau die Wiederkehr Jahwes zu seinem Land und Haus, damit den Anbruch der messianischen Heilszeit unmittelbar verbunden glaubte. So bedeutete die Erlaubnis des Kyrus für die Juden mehr, als dieser wohl damit gemeint hatte. Kein Wunder, daß über 40 000 Mann von ihr Gebrauch machen. Die Liste der Heimgekehrten (Neh 7, von dort nach Esr 2 verpflanzt, s. Kittel, Zur Frage der Entstehung des Judentums, Leipzig 1918, Univers.-Progr. S. 6 ff.), die Nehemia vorfand, gibt als Gesamtsumme 42 360 (nach den einzelnen Posten 30 000 Mann, da sind dann Frauen usw. mit 12 000 nicht mitgezählt). Immerhin genügte auch diese stattliche Zahl noch nicht, um die neue Gemeinde lebensfähig zu machen und zu erhalten. Ohne den Zuzug unter Esra, das Eingreifen unter Nehemia wäre die Pflanze verkümmert. Es ist in der Tat eine wenig Freude und Hoffnung erweckende Periode, die Zeit von 538–445. Die hochgeschwellten

Pläne und Gedanken gingen nicht in Erfüllung. Schon der Empfang wird frostig genug gewesen sein. Denn die Zurückgebliebenen dachten gewiß nicht daran, das von ihnen inzwischen in Besitz genommene und in Stand gehaltene oder gebrachte Haus und Land der Heimgekehrten diesen zurückzugeben. Nach orientalischer Anschauung war es doch ihr Eigentum. Dazu mußte die fremde Art der Ankömmlinge ihnen abstoßend vorkommen.

Und doch werden diese ohne die Hilfe der Ansässigen nicht ausgekommen sein, das wird der berechtigte Kern an Kosters Behauptung sein, daß der Neubau allein von den Verbliebenen vollzogen wurde. Die Hauptkosten zur Errichtung des Tempels und Unterhaltung des Kultes werden doch die heimischen Juden aufgebracht haben. Wieviel ihnen davon entsprechend dem Befehl des Darius ersetzt wurde, wissen wir nicht.

Als Führer der ersten Expedition wird Scheschbasar, der „Fürst der Juden", vorgeführt. Er mag zum ersten persischen Statthalter ernannt sein. Doch verschwindet er plötzlich von der Bildfläche, und an seiner Stelle finden wir seinen Neffen, den Davididen Serubabel, als Statthalter vor. Mit ihm und nicht mit Scheschbasar ist der Neubau des Tempel verknüpft. Denn was Esr 3 von einer sofortigen Inangriffnahme des Tempelbaues berichtet, ist wohl spätere Phantasie. Man konnte sich's gar nicht anders denken, als daß die Heimgekehrten sich sofort an die Errichtung des Tempels machten. Da nun aber (vgl. Haggai, Sacharja) der Neubau mit Serubabel (vom Jahre 518 ff.) verbunden war, so erscheint dieser und Josua, der Hohepriester, schon 538 mit der Errichtung von Tempel und Altar beschäftigt. In der Tat werden die 538 angekommenen Juden zunächst für den Altar gesorgt haben. Zwar war er gewiß nicht vollkommen zerstört, wie auch vom Tempel Teile der Mauern noch gestanden haben mögen. Jedenfalls hört man auch nach der Zerstörung im Jahre 586 von Opfergesandtschaften und Opfern auf dem Berge des Tempels in Jerusalem (Jer 41, 5). Man hatte auch noch Priester zur Leitung der Opferfeiern (Klag 1, 4). Wenn also die Neuangekommnen die Ankunftsfeier mit dem Laubhüttenfest verbunden haben, so fanden sie den Altar für die Festopfer gewiß schon vor (gegen Esr 3), nur daß sie ihn vielleicht stattlicher, größer und schöner herausputzten. Dabei wird Scheschbasar und neben ihm Josua, der Priester, die Führung gehabt haben. Dieser, gewiß auch der Schar der Verbannten und Heimgekehrten angehörend (I Chron 5, 41 erscheint sein Vater unten den Exulanten), mag sein Amt als Hoherpriester (Sach 3, 1) von den Persern erhalten haben, da kaum anzunehmen ist, daß die Priester der Verbliebenen von sich aus einen Exulanten an ihre Spitze gestellt hätten. Vielmehr ist's wohl zu Reibungen gekommen, vor allem wohl wegen der Hoheitsrechte über das Tempelgebiet. Möglich, daß Scheschbasar bald nach seiner Ankunft in Jerusalem starb — das erklärte am einfachsten sein plötzliches Verschwinden — und daß für Josua und seine weit in die weltlichen Rechte eingreifenden Ansprüche nun erst recht Raum wurde. Diesen Fragen und Streitigkeiten ist Sach 3 gewidmet, das nach v. Flier (St. Kr. 1906 S. 30 ff.) vor die Grundsteinlegung des Tempels zu setzen ist. Es sollten

die Fragen der Tempelhoheit vor dem Kommen des neuen Statthalters Serubabel geregelt sein, und zwar derart, daß die vor dem Exil dem König gehörende, während des Exils wohl den verbliebenen Priestern zugefallene Aufsicht über Tempel und Tempelplatz Josua zugesprochen ward (s. Guthe a. a. O. S. 280). Im einzelnen ist hier vieles dunkel. Am einleuchtendsten ist noch die Annahme von Sellin (Stud. z. Entstehungsgesch. der jüdischen Gemeinde II 97 – 99, Leipzig 1901), daß Scheschbasar und Josua den Zug 538 anführten, daß dann später Cheldaj, Tobija und Jedaja einen zweiten Zug leiteten (Sach 6, 10). Scheschbasar mag denn auch den Grundstein zum Neubau des Tempels gelegt haben (Esr 5, 16). Doch ist es anscheinend über kümmerliche Anfänge nicht hinausgekommen. Es war Gefahr, daß alles ins Stocken geriet. Da kamen Cheldaj und Genossen und brachten neue Mittel. Diese werden dem Priester Josua, nicht dem Statthalter, zur Verfügung gestellt. Auch das läßt darauf schließen, daß Scheschbasar nicht mehr lebte, der neue Statthalter Serubabel noch nicht da war. Doch erwartete man ihn, hatte augenscheinlich von seiner Ernennung und bevorstehenden Ankunft schon Kunde. So erhält Josua Befehl, das Gold zu einer Krone für ihn, den Davididen und Messias, herstellen zu lassen. Denn er wird den Tempel bauen. Mit dessen Fertigstellung sollte aber nach prophetischen Aussagen das Kommen des messianischen Reiches zusammenfallen. Was Wunder, daß man Serubabel selbst für den Messias hielt.

2. Von Serubabel bis Esra und Nehemia. Er kam und legte von neuem den Grundstein. Dabei blieb es nicht. Trotz aller Widerstände führte er den Bau seiner Vollendung entgegen. Dann aber, so erwartete Sacharja, sollte der das ganze Weltreich erschütternde Aufruhr losgehen und dem Messias Serubabel zur Herrschaft verhelfen. Auch hier blieb die Erfüllung aus. Der Tempel erstand, das messianische Reich kam nicht. Denn Darius hielt das Weltreich in fester Hand, nachdem er des ihn von allen Seiten umbrandenden Aufruhrs Herr geworden war. Auch Serubabel verschwindet plötzlich unseren Augen. Das kann ja mit der Lückenhaftigkeit der Nachrichten zusammenhängen. Möglich ist auch, daß Unruhen in Jerusalem die Perser veranlaßten, ihn von seinem Statthalterposten zu entfernen. Ob es aber so weit kam, daß man Serubabel öffentlich zum König ausrief und damit den Persern den Anlaß gab, Jerusalem zu verwüsten, den Tempel zu entweihen, Serubabel hinzurichten, wie Sellin will (Serubabel, 1898, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde, 1901 II 178 ff.), ist mehr wie zweifelhaft (siehe Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil, 1900 S. 140 ff.). Die Partei der Strengen wird damals das ganze Volk schwerlich so in Händen gehabt haben, daß sie es in den Wahnsinn einer Erhebung gegen das eben von Darius wieder festgefügte Weltreich reißen konnte, wie das später gegenüber den Römern der Fall war. Immerhin hatten sie große Hoffnungen erweckt. Ihre Erfüllung blieb aus. Das gab einen schweren Rückschlag. Die Widerstände gegen die Heimgekehrten, die für eine Zeit die Führung an sich gerissen hatten, wuchsen bedenklich

(Neh 1, 3). Vor allem machten die Bewohner Samariens zu schaffen. Sie hatten doch an der Trauer über den Fall Jerusalems teilgenommen, sie damals durch Opfer an der heiligen Stätte bekundet (Jer 41, 5) und gewiß auch weiterhin den heiligen Ort nicht mit „leeren Händen" besucht. Sie werden sich in religiöser Hinsicht nicht sehr von der in Judäa verbliebenen Bevölkerung geschieden haben. Und es war ein Akt der Frömmigkeit und Hingabe, wenn sie an der Arbeit und der Last des Tempelbaues teilzunehmen wünschten (vgl. Esr 4, 1ff., die mit der Erwähnung Serubabels als Tempelerbauer zeigen, daß es sich um die zweite und nicht um die erste Grundsteinlegung handelt, wie der Verf. meint). Man wies sie zurück, denn man fühlte, daß sie „einen anderen Geist hatten" (vgl. auch Hagg 2, 10ff. u. Rothstein, Juden und Samaritaner, 1908). Das muß bei ihnen und den ihnen Wohlgesinnten unter den Judäern schwere Erbitterung verursacht haben. Und diese ihre Stimmung wird nach dem Ausbleiben des erwarteten messianischen Reiches die Oberhand in der Gemeinde gewonnen haben. Der Grimm, mit dem die kleine Schar der „Frommen" sie bekämpft, läßt darauf schließen. Gingen sie doch schon mit dem Gedanken um, ein Konkurrenzheiligtum zu errichten (Jes 66, 1ff.). Wenn hier kein Einhalt geschah, wenn die Strengen keine Hilfe von der babylonischen Judenschaft erhielten, war alles verloren. Man bedurfte der inneren Mauern zum Schutz des neuerworbenen religiösen Besitzes. Die führte Esra auf. Man bedurfte ebenso der äußeren Mauern, um Gut und Leben, die Herrschaft im eigenen Hause zu wahren. Denn das Wort, daß Jerusalem keine festen Mauern nötig habe, da Jahwe ihm Schutz und Schirm, ihm eine Mauer von Feuer sei (Sach 2, 9, vgl. Ez 38, 11), hatte sich nicht bewährt. So kam Nehemia, um eine Mauer von Stein und Kalk zu errichten.

3. **Esra und Nehemia.** Der Tätigkeit dieser Männer ist es zu danken, daß die jüdische Gemeinde und der von ihr gehütete Schatz der Welt erhalten blieb. Zuerst Nehemia. Zwar wäre nach der Darstellung des Chronisten oder seiner Quelle Esra der zeitlich frühere gewesen. Er soll im siebenten Jahre des Artaxerxes, also 458, mit seiner Schar in Jerusalem eingetroffen sein (Esr 7, 8). Aber da die mit ihm Gezogenen unter den beim Mauernbau des Nehemia Beteiligten nicht erwähnt werden, was bei ihrer Anwesenheit in Jerusalem geradezu unbegreiflich wäre, da ferner die Neh 13, 4ff. geschilderten Mißstände (Einräumung einer Tempelzelle an den Ammoniten Tobia, lässiges Einlaufen der Levitenanteile, grobe Sabbatvernachlässigung) nach der Reform des Esra (Neh 8—10) kaum zu verstehen wären, hat man (so Kosters) Esras Karawane erst in den zweiten Aufenthalt des Nehemia, also nach 433, verlegt. Und das wird zutreffend sein. Dieser nun benutzte seine Beliebtheit bei Artaxerxes I., dessen Mundschenk er war, um die Erlaubnis zu bekommen, nach Jerusalem zu gehen, von wo ihm böse Nachrichten zugekommen waren. Den dorthin zugewanderten Exulanten ging es kümmerlich, die Mauern von Jerusalem waren durchbrochen, die Tore verbrannt. Es ist strittig, ob die Juden trotz des Wortes von Sach 2, 8ff. doch den Mauernbau unternommen

hatten und mit Gewalt daran gehindert wurden (Esr 4, 12ff.). So könnte die Nachricht sich darauf beziehen. Aber sie redet doch wohl von einer gewaltsamen Niederlegung der Mauern, Verbrennung der Tore. Will man das nicht auf den durch Nebukadnezar bereiteten Zustand beziehen – da aber würde man eine Form der Berichterstattung erwarten wie etwa: die Mauer lag noch immer in Trümmern, die verbrannten Tore waren immer noch nicht wiederhergestellt – dann bleibt nur die Annahme einer uns nicht näher bekannten Katastrophe übrig. Vielleicht, daß im Zusammenhang mit dem Aufstande des syrischen Satrapen Megabyzus Jerusalem eine Berennung erlitten hat (Nöldeke a. a. O. S. 56). – Nehemia erbat und erhielt von seinem König die Befugnis, in Jerusalem als persischer Statthalter aufzutreten (445 v. Chr.). In dieser Stellung bricht er die Widerstände der Feinde, setzt es mit Klugheit und Zähigkeit durch, daß die Juden sich zum Bau der Mauern und zur Abwehr feindlicher Überfälle dabei zusammenschließen. – Aber das war doch nur ein äußerer Schutz. Den samaritanisch-jüdischen Geist konnte man nicht durch äußere Mauern absperren. Das sah Nehemia bei seinem zweiten Besuche (433) ein (vgl. Neh 13, 4ff.). Die strenge Partei bedurfte einer Verstärkung in numerischer und religiöser Beziehung. Beides brachte Esra. Mit 1800 Mann, darunter 38 Leviten und 220 Tempelsklaven, machte er sich auf den Weg. Die großen Schwierigkeiten, die ihn zu Jerusalem erwarteten – die Jerusalemiten werden diese neuen anspruchsvollen Mitesser nicht gerade freundlich empfangen haben – überwand er mit Hilfe der persischen Macht. Ein königliches Edikt gab ihm den Auftrag, die Verhältnisse Jerusalems auf Grund des in seinen Händen befindlichen Gesetzbuches zu untersuchen und zu reformieren (Esr 7, 12ff). Dies Edikt und der nachdrückliche Beistand des Nehemia führten zum Ziel.

Wie einst unter Josia das Deuteronomium, so ward jetzt unter Esra ein angeblich altes, tatsächlich neues Gesetzbuch zur Verfassungsurkunde gemacht, auf die sich die ganze Gemeinde feierlich verpflichtete (Neh 8 – 10). Es handelt sich um den sog. Priesterkodex, wie sich aus den Folgen der Vorlesung zeigt. Es sind Forderungen gerade des PC, denen die Gemeinde nun eifrigst nachkommt. Dies Gesetzbuch hat zum ausgesprochenen Ziel, den Juden von allem Heidnischen und Halbjüdischen scharf zu trennen. Und das sucht es durch Einführung eines bis ins einzelnste ausgearbeiteten streng jüdischen Kultes zu erreichen. Es betont weiter, daß vor allem das Konnubium mit Nichtjuden auf das peinlichste zu meiden sei.

Schon die Deuteronomiker, die ja den Grund gelegt hatten zur Unterscheidung zwischen Juden und Heiden, versuchten solche Mischehen zu verhindern, da durch sie Abgötterei nach Israel gebracht würde. Sie verboten die Ehe mit Töchtern Kanaans, Ammons und Moabs (Ex 34, 16; Deut 7, 3; 23, 3), während sie das Konnubium zwischen Israel und Edom wie Ägypten noch frei ließen (Deut 23, 7). Esra ging darüber hinaus. Warnend erzählte sein Gesetzbuch, daß Esau durch die Heirat mit ausländischen Frauen den Patriarchensegen verscherzte (Gen 26, 34), daß

Pinehas sich nicht gescheut habe, einen Vornehmen aus Israel, der sich eine Edle aus Midian zur Frau genommen, niederzustoßen (Num 25, 6ff.). Ein solcher gehört nicht in die Gemeinde! Das gilt es zu beherzigen. Und es geschieht. Rücksichtslos greift man durch. Wie Pinehas so macht auch Nehemia — der hier ganz im Sinne und Einverständnis mit Esra handelte — nicht vor Hochstehenden Halt. Den Sohn des Hohenpriesters, der eine Tochter des Unterstatthalters in Samarien, des Sanballat, zur Frau hatte, jagte er von dannen. Was er so bei den Großen bekämpfte, wird er nicht bei den Kleinen geduldet haben.

Es war nötig, daß es nicht bei der Verpflichtung auf das Gesetzbuch verblieb, vielmehr mußte man ihm auch Nachachtung verschaffen. So wird für strenge Innehaltung des Sabbats, für Ordnung der Priestern und Leviten zustehenden Einkünfte und damit auch für den regelmäßigen und ruhigen Fortgang des Opferdienstes gesorgt.

Das alles waren ja harte und zweischneidige Maßnahmen. Es war zu befürchten, daß die Gegenpartei, da sie in Jerusalem gegenüber den von der persischen Regierung gehaltenen Strengen nicht aufkommen konnte, mit dem schon vorher erwogenen Gedanken der Abtrennung (Jes 66, 1 ff.) Ernst machte. Das geschah nun auch. Gewiß bedeutete das äußerlich eine Schwächung. Mancherlei Unterstützung finanzieller Art fiel fort. Aber in der Tat war es eine Stärkung. Die in sich nun geschlossene jüdische Gemeinde war damit der Gefahr, von dem Wege ihrer reineren Gotteserkenntnis abgeleitet zu werden, endgültig befreit. Es zeigte sich, daß Einseitigkeit Stärke gibt. — Aber auch nach anderer Seite bedeutet das Vorgehen des Esra und Nehemia einen wichtigen Schritt. War man bis dahin zwischen Staat und Gemeinde hin- und hergependelt, hatte man die aus der politischen Lage sich ergebende Konsequenz noch nicht gezogen, so geschah das jetzt.

Mit Bewußtsein — nicht bloß, weil es nicht anders ging — wird auf die staatliche Selbständigkeit Verzicht geleistet, um die selbständige Entwicklung der Gemeinde in die Hand zu nehmen. An ihrer Spitze stehen die Priester, die Edlen und die Ältesten der Gemeinde. Zu ihnen wird dann noch der Stand der Weisen, wie er uns in den Proverbien entgegentritt, wir würden sagen der Theologen, seine Vertreter gestellt haben, die dann, als es zu heiliger Schrift kam, immer mehr — wenn auch nicht ausschließlich — zu Schriftgelehrten wurden. Und so bildete sich das Synedrium, das Esra zwar nicht gegründet hat, wie die Juden fabeln, das aber aus seiner Gründung erwachsen ist (s. A. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen 1894 S. 49ff., S. 123ff.). Die Geschichte von Juda ist also jetzt eine Geschichte der jüdischen Gemeinde. Die Lückenhaftigkeit der Quellen erklärt es, daß wir von ihr wenig sagen können. Es hat auch hier gewiß nicht an Reibungen und Kämpfen, an Fortbewegung gefehlt. Es kam wohl noch zu Streitigkeiten zwischen Priestern und Leviten, da diese ihre Degradierung zum Küsterdienst nicht vergaßen (Num 16, 8f.), kam auch wohl zum Emporstreben von Teilen der Türhüter (Korachiten) zu Sängern, die bis dahin allein aus „Asaph" genommen wurden usf.

Aber das sind im ganzen unwesentliche Dinge. Wichtiger ist etwas anderes. Die Tatsache, daß der Tempel in Jerusalem sich jetzt als alleinige Wohnstätte Jahwes durchgesetzt hatte, führte dazu, daß an Stelle der „Höhen" jetzt **Synagogen**, Bethäuser entstanden, in denen Jahwe durch Thoraverlesung, Gesang, Gebet verehrt wurde. Mögen die Synagogen in Babel ihren Anfang genommen haben und dort nur als Notbehelf, als Ersatz für die im fremden, „unreinen" Lande fortfallenden „Höhen" (= Opferstätten) empfunden sein: jetzt und danach besonders in der griechischen Zeit erheben sie sich mit der Ausbreitung des Judentums zu einer großen geistigen Macht. Jetzt haben sie ihren Wert in sich. Und doch erkennen sie alle in Jerusalem ihre Mutter, werden sie alle gespeist von der geistigen Nahrung, die Esra und seine Gesinnungsgenossen gaben, sind sie alle Kinder der jüdischen Gemeinde, die diese begründeten. Jetzt erst kommt es zu dem Juden, der sich in der ganzen Welt gleicht, zu einem in sich geschlossenen Judentum, dessen Bedeutung nicht leicht zu hoch angeschlagen werden kann. Dies Judentum ist aber das der strengen Observanz. Die jüdisch-kanaanäische Richtung scheidet damit aus, sie hat das Spiel verloren. Die Samaritaner bilden eine Winkelgemeinde. Der Tempel in Jerusalem, sein Kult, die ihn tragende Gesinnung steht beherrschend im Mittelpunkt des über das ganze Weltreich zerstreuten Judenvolkes.

Zweites Kapitel: Die inneren Verhältnisse

§ 34. Geistige Strömungen

Es ergab sich aus der Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde, daß oben schon vielfach von den geistigen Strömungen die Rede sein mußte. Doch ist es nötig, noch zu einem Gesamtbild zusammenzufassen, was vorher mehr angedeutet wurde.

1. Die messianische Hoffnung. Mit der Heimkehr erwachte die messianische Hoffnung zu neuer Stärke. Zwar hatte Deuterojesaja den Kyrus an die Stelle des Befreierkönigs, des Messias aus Davids Stamm, gesetzt; es blieb bei seiner starken Betonung der alleinigen Wirksamkeit des allmächtigen Jahwe, der als König, von Herolden angekündigt, seinem Volk nach Sion voranzog, auch danach für einen irdischen König in Jerusalem kein Platz. Trotzdem klammert sich die sehnsüchtige Erwartung der Heimgekehrten an die Person des wiederkehrenden „**David**". Mit ihm erhoffte sie politische Selbständigkeit und Macht, Ehre und Reichtum. Das alles ist kaum zu verstehen, wenn **alle** messianischen Weissagungen des AT.s erst nachexilisch wären, wie man wohl gemeint hat. Es mußten schon „uralte" Orakel vorliegen, die solche Hoffnung speisten. Aber das ist gewiß, daß man sie jetzt aufnahm, erweiterte und bis ins Uferlose steigerte. Aus dem **David**, der Nord und Süd sammeln und unter seinem Friedensregiment vereinen sollte, ward nun ein **Weltfürst**, der von der Weltstadt Jerusalem aus alle Völker niederwarf und regierte, unterstützt von einem Volk, das sich aus einer kleinen Schar zu einer dem Meeressand gleich

großen, unzählbaren Masse entwickelte. Es liegt also nahe, Ausführungen der Art, wie sie die Prophetenschriften durchziehen, dieser Periode zuzuweisen (vgl. Hos 2, 1 – 3; Jes 10, 21 – 23; Mich 5, 1 ff.; Jer 33, 17 ff.). Kein Wunder, daß solche Gedanken sich an die Person des damaligen Statthalters aus Davids Stamm, an Serubabel, ansetzten (Hagg 2, 21 – 23; Sach 6, 9 ff.). Und wenn nun mit ihm die Gestalt des messianischen Königs verschwindet und danach nur noch in den von der singenden Gemeinde umgedeuteten Königsliedern fortlebt (Ps 20. 21 u. a.): die mit seinem Kommen verbundenen, ausschweifenden Erwartungen werden festgehalten, wie man aus Tritojesaja, Maleachi (Am 9, 12 ff.; Mich 7, 7 ff.; Sach 9 – 14 ? ?) entnehmen kann.

2. Das Gesetz. Doch ein solches Schwelgen in uferlosen Zukunftsgedanken ist gefährlich. Es konnte zu leicht schwere Zusammenstöße mit der herrschenden Macht bringen und führt gar sehr von den Pflichten ab, die der Tag stellt. Das erkannten Esra und Nehemia, und danach handelten sie. Das Gesetz, auf das sie die Gemeinde verpflichteten, war auf die Gegenwart aufgebaut, will und weiß nichts von den messianischen Ideen, ist ganz und gar antiprophetisch, wie denn ein „Prophet", gewiß nicht bloß aus persönlicher Feindschaft, dem Nehemia eine Schlinge legt (Neh 6, 10 ff.), also, wenn er nicht gerade erkauft ist, wie Nehemia annimmt (V. 13), in ihm und seinen Bestrebungen etwas die prophetischen Ideen Bedrohendes erkennt.

Das Gesetz, das Esra brachte, sollte, so die Absicht, die bisherigen Gesetze ablösen, sich an die Stelle des aus J + E und D zusammengearbeiteten großen Werkes setzen, das über die Anfänge der Welt bis zur Eroberung Kanaans Bericht gab. Das ist nicht gelungen. Es kam vielmehr auch hier zu einem Kompromiß, zu einem Zusammenschluß des Neuen mit dem bewährten Alten.

Das Neue, wir nennen es PC (= Priesterkodex), ist nicht bloß von Esra mitgebracht, sondern auch – natürlich vielfach auf Grund alten Materials – wohl von ihm verfaßt worden, wie denn des Artaxerxes' Edikt ihn geradezu als Verfasser nennt (Esr 7, 11 f.) Doch wird man dies Verfassen mehr als ein Zusammenstellen, Redigieren schon vorhandener Schriften zu denken haben. Denn der Stil von PC ist von dem des Esra, wie er in seinen Memoiren entgegentritt, recht verschieden. Wie dem auch sein mag: durch Esra tritt der PC erst in die Erscheinung und Wirkung. Dies Buch will in der Form einer geschichtlichen Darstellung zeigen, wie die für die neue Gemeinde nötig erachteten Ordnungen schon in der vormosaischen und mosaischen Zeit von Gott selbst festgestellt wurden. Es ist also – oder will es wenigstens sein – eine Art geschichtlicher Schrift, darum nennt man es – wenigstens seinem „geschichtlichen" Grundstocke nach – Pg. Diese scheidet den Verlauf der Geschichte in die Periode: 1. der bundlosen Zeit (Adam bis Noah), 2. des Noahbundes, 3. des Abrahambundes, 4. der Zeit der Erfüllung durch Moses. – Das Kultische ist überall die Hauptsache. Den Sabbat schuf Gott mit der Welt (Gen 1), das Verbot des Blutgenusses gilt allen Menschen (Gen 9), die

Juden unterscheiden sich von ihnen aber durch die Beschneidung (Gen 17) und durch ihren besonderen Kult (Ex 25 ff.). Dieser ist ihnen zwar schon am Sinai offenbart, und zwar durch die Gottheit selbst, die nun auch (Ex 6), das gehört zum Kult, ihren Namen kundgibt, daß der Opferer sie auch zum Opfer einladen könne. Aber der tragbare Wüstentempel (= Stiftshütte) ist doch nur ein Provisorium. Er wird ersetzt werden in dem Tempel, der nur im heiligen Land, nur in der heiligen Stadt Jerusalem stehen kann. So führt uns die Schrift die Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Eroberung Kanaans durch das Volk Israel vor Augen. Das ist bezeichnend. Auf die Anfänge der Welt greift sie zurück, weil Gott diese Welt schon im Hinblick auf den Kult der Gemeinde so geschaffen hat, wie sie ist. Den Sabbat der Juden legte er durch die Schöpfungswoche fest; den Lauf der Gestirne richtete er so ein, daß die Juden danach ihre Feiertage berechnen und kalendarisch festlegen können, und den Regenbogen schuf er nach der Flut, daß der Jude sich des Noahischen Bundes erinnere, die Beschneidung führte er bei Abraham ein, daß er stets des Abrahambundes gedenke. Diese Perioden, die breiter ausgeführt werden, weil es sich bei ihnen um grundlegende Dinge für die Gemeinde handelt, werden nun in trockenster Weise durch Geschlechtsregister miteinander verbunden. Diese haben aber, wie die beigefügten Zahlen über das Lebensalter zeigen, daneben noch einen besonderen Zweck. Es soll aus ihnen ersichtlich werden, wie die Lebenskraft der Menschen infolge ihrer Sündhaftigkeit immer mehr abnahm. Von Adam bis Noah war die unterste Grenze 600, von Sem bis Tharah (LXX) 200, das Leben der Patriarchen bis Moses bewegt sich zwischen den Zahlen von 200 – 100 und von da ab kam es, so die Meinung, zu unserer kaum 100 Jahre erreichenden Lebensdauer. Ob die Zahlen darüber hinaus noch Teile eines bestimmten chronologischen Systems (und wenn, dann welches Systems?) sein mögen, ist zweifelhaft. Nöldeke (Altt. Untersuchungen, 1869 S. 111 f.) findet in der Summe 2666 (von der Schöpfung bis zu Moses) 2/3 der Weltdauer (4000) angegeben. Andere (Klostermann, Neue kirchl. Zeitschrift V 208 ff.; Bousset ZAW, 1900 S. 136 ff.; O. Fischer, ZAW 1911 S. 241 ff.) suchen in anderer Weise den Schlüssel zu finden. Nach Smend (Hexateuch S. 12 ff.) hat man es hier mit Spekulationen Jüngerer zu tun, welche die Jahreszahlen von Pg, wenn der überhaupt welche bot, nach ihren Systemen zurechtgemacht haben. Eine solche von der lebendigen Darstellungsweise bei JE sehr stark abfallende Art des Pg war zumeist dadurch bedingt, daß die Wirksamkeit Gottes über das Deuteronomium hinaus auf das stärkste hervorgehoben wird. Da blieb für das Tun der Menschen kaum noch etwas übrig. Sie schrumpfen zu Namen und Nummern zusammen. Bei den Patriarchen kommt noch hinzu, daß jegliches Opfern fortfällt. Um das aber und um die durch ihre Opfer für immer geweihten Opferstätten dreht sich zum großen Teil das Leben und Tun der Erzväter bei JE, eine für Pg ganz unmögliche Vorstellung. Nach ihm konnte erst von Moses an in der Gott genehmen Weise geopfert werden. Denn da wurde erst der rechte Ort geschaffen, die rechte Art

festgestellt. Daß bei allen Völkern, daß vor Moses schon geopfert ward, kommt demnach für Pg gar nicht in Frage, denn das vormosaische oder außermosaische Opfer ist nach ihm überhaupt kein Opfer, sondern — verfluchtes Heidentum. So streicht er alles Derartige in der Genesis. Das große versöhnende Opfer des Noah z. B. (Gen 8) fällt fort. Dann hatte es auch keinen Zweck, je sieben Paar reine und je ein Paar unreine Tiere in die Arche zu nehmen (so J), ein Paar genügte zur Fortpflanzung der Art. Der Unterschied von rein und unrein, von J naiverweise schon als dem Noah und aller Welt bekannt vorausgesetzt, wurde erst dem Moses kundgetan (Lev 11). — Über die Herstellung der Stiftshütte (Ex 25—29) und den damit verbundenen Dienst der Priester (Lev 9) führt Pg die Wüstenwanderung im Numeribuch, den Tod des Moses (im Deut) und die Einnahme Kanaans im Josuabuch vor.

Bezeichnend ist nun für diese Schrift, daß erst die regelmäßige, genau nach Vorschrift sich abspielende kultische Verehrung die Religion zur Vollkommenheit bringt. Gewiß ist das rechte sittliche Handeln nötig, wie ja Pg auch den Dekalog bietet (Ex 20, vgl. 25, 16). Aber das konnte man auch vor Moses leisten, was bei Henoch (Gen 5, 22—24), Noah (Gen 6, 9), was ebenso bei den Patriarchen zu sehen ist, aus deren Leben alles sittlich Anstößige beseitigt wird. So kann von einem Streit des Abram und Lot, von der Verjagung der Hagar, von der Gefährdung der Sara und Abrams zweideutigem Benehmen dabei, von einem Betrug des Isaak durch Jakob usw. keine Rede sein. Das alles fällt fort oder wird umgemodelt. Aber es ist doch wichtig, daß das Kultische dem Sittlichen mindestens gleich-, wenn nicht übergestellt wird. — Die Erhabenheit Gottes wird aufs höchste gesteigert, alle Vermenschlichung ängstlich vermieden. Für das Schaffen Gottes, bei dem irgendein Mißerfolg (wie bei J in Gen 2) gänzlich ausgeschlossen ist, findet sich ein technischer Ausdruck (bara' = ברא), der nur von Gottes Tun gebraucht wird. Die Engel verschwinden usf.

Wir haben es bei Pg mit der Arbeit eines Gelehrten zu tun, der einen „Midrasch über die Vorgeschichte Israels" (Steuernagel, Einleitung ins AT S. 281) lieferte. Sein Werk, das sich nicht bloß nach Inhalt und Anschauung von den anderen Pentateuchschriften charakteristisch abhebt, ist auch durch Stil und Sprache von ihnen scharf geschieden. Es bewegt sich in einem sehr engen Kreis stets wiederkehrender Ausdrücke, technischer — zum Teil vom Verfasser wohl selbst gebildeter — Bezeichnungen, die in dieser Weise nur bei Pg und seinen Schülern begegnen.

Pg ist so ein Werk, das über die Propheten auf die Volksreligion zurückgreift und sie in einer durch die Prophetenreligion, namentlich durch die deuteronomische Bewegung bedingten verfeinerten und vom Heidentum befreiten Art, für das Judentum zurechtgemacht hat. Dieser „Kompromiß" bedeutet aber im Grunde eine Abkehr vom reinen Prophetismus.

Zu Pg kommt nun aber Ph, das heißt, das schon oben (S. 224 f) gezeichnete Heiligkeitsgesetz (Lev 17—26; 11? Num 15, 37—41?). Dies steht in vielen Dingen auf einer früheren, zwischen D und Pg stehenden Entwick-

lungsstufe des Kultus (vgl. die Verordnungen über die Feste, das Opfern, den Priesterstand), ist aber mit Pg schon bei Einführung des Gesetzes 433 (ob durch Esra selbst?) vereinigt gewesen, wie denn die Feier des Laubhüttenfestes Neh 8 auf dies Gesetz (Lev 23, 39 ff. Ph) zurückgeht. Damit war aber die Arbeit am PC (so heißt nun das ganze Werk) nicht abgeschlossen. Eine ganze Masse von Zutaten, die bei dem sich weiter entwickelnden Kultus als nötig erschienen, kam noch hinzu. So ist z. B. alles, was mit dem erst später entstandenen Rauchopferaltar zusammenhängt (Ex 30, 1 ff.), ebenso die Verordnung über das erst nach Esra eingerichtete Versöhnungsfest (Lev 16) u. a. m. noch hinzugetan. Diese Stücke nennt man Px (oder Ps). Aus dem Bemerkten ergibt sich, daß dies Werk die späteste der pentateuchischen Schriften ist. Die Meinung, die sich in dem früher gern gebrauchten Namen „Grundschrift" kundgab, als sei es die älteste, die den Grund abgab zu dem von den Späteren (JED) aufgeführten Gebäude des Pentateuch, ist besonders nach den durchschlagenden Ausführungen von Wellhausen in seinen Prolegomena zur Geschichte Israels ([2] 1883) so gut wie allgemein aufgegeben. Und wenn man auch bei einzelnen Dingen vorexilische Herkunft vermuten kann, so beweist das wenig. Es sind eben überlieferte Stoffe, so etwa die Opferbestimmungen aus dem Tempel zu Jerusalem, wie sie schon vor 586 galten, verarbeitet worden. Aber die Arbeit selbst ist vor dem Exil nicht denkbar.

3. Die heilige Schrift. Das Ziel war, das Bisherige zu verdrängen, wie denn PC das Deuteronomium und was mit ihm zusammenhängt, absichtlich ignoriert. Dies Ziel wurde nicht erreicht. Vielmehr kam es zu einem Zusammenschluß des Alten und Neuen. Und das war gut so. Denn dadurch blieb der Gemeinde der in den Geschichten von J und E erhaltene köstliche Schatz für die religiöse Belehrung und Erbauung enthalten. Aber den Geist des Ganzen bestimmte doch die Art des PC. Die Gesamtredaktion (Rp) vollzog sich in seinem Sinn und seiner Sprache. Wo gestrichen werden mußte, geschah das meist auf Kosten von JED, selten des PC.

Die Vereinigung wird in der Zeit von 400—350 zustande gekommen sein. Denn die Gemeinde der Samaritaner, die sich damals bildete, war auch im Besitz des Pentateuch. Doch ruhte die Arbeit am Pentateuch auch da noch nicht ganz. Wesentliche Abweichungen in der erst danach entstandenen griechischen Übersetzung (so z. B. bei Ex 36 ff.) zeigen das deutlich. Immerhin handelt es sich da um Kleinigkeiten.

Die Gemeinde hatte nun ein heiliges Buch. Der mit der Einführung des Deuteronomiums anhebende Prozeß kam hierdurch zum Abschluß. Und das ist von großer Bedeutung. Neben dem Kultus steht nun die Beschäftigung mit dem Gesetz. Alles geistige Leben und Streben des Judentums bewegt sich von nun an in dem von diesem Gesetze gespannten Rahmen. Das gibt ihm seine Einseitigkeit, aber auch seine Größe. Gewiß, der Prophetismus, auch so schon im Absterben, ist hiermit zum Tode verurteilt. Man hat das „Wort Gottes" schwarz auf weiß. Was sollen da noch die Propheten!

Die Beschäftigung mit dem Gesetz, das Sinnen über ihm Tag und Nacht (Ps 1), das Lenken der Gemeinde nach seinen Bestimmungen bedeutet für die Gesamtheit ebenso einen Fortschritt, wie seinerzeit die Versenkung des Protestanten der orthodoxen Periode in die unfehlbare, göttliche heilige Schrift ein solcher über den religiösen Stand der vorreformatorischen Zeit war. Es entsteht eine dem Gebildeten wie Ungebildeten gemeinsame Weltanschauung, deren Höhenlage das bei weitem übersteigt, was das israelitische Volk vor der Verbannung in dieser Beziehung hatte und glaubte. Aber die Kehrseite ist allerdings, daß hier für die tieferen Geister eine große Bindung vorlag. Daß es aber an solchen tieferen Geistern nicht fehlte, dafür sorgte, so wunderlich das klingen mag, diese heilige Schrift selber. Denn sie war — gerade wie das „Wort Gottes" der Protestanten — nicht eindeutig. Verschiedene Stimmen verschiedener Jahrhunderte waren in ihr vereinigt. Und diese Stimmen wurden doch nicht vollkommen überhört. Daneben lebten die Gedanken der Propheten in ihren Schriften und in manchem frommen Liede fort.

Das zeigt sich in der Literatur dieser Zeit, die sich zwar zumeist in den von Esra vorgezeichneten Bahnen bewegt, vielfach aber auch aus der Reibung mit ihnen und aus der Nachwirkung prophetischer Gedanken erwachsen ist.

§ 35. Die jüdische Literatur in der Perserzeit

1. Parsismus und Judentum. Es kann auffallen, daß bisher gar nicht vom Einfluß des Parsismus auf das Judentum und sein religiöses Denken und Fühlen die Rede war. Aber unzweifelhafte Spuren persischen Einschlags sind in dem Gewebe des jüdischen Geisteslebens dieser Periode kaum nachweisbar. Was davon im Judentum vorhanden ist, zeigt sich erst in der hellenistischen Zeit. Es ist ja möglich, daß in der vielleicht erst später Pg zugewachsenen Schöpfungsgeschichte Gen I die persische Anschauung vom Kampf des Lichtgottes mit dem der Finsternis zugrunde liegt, insofern als Gott hier nicht wie noch Jes 45, 7 der Schöpfer von Licht und Finsternis ist, vielmehr die vorhandene Finsternis seinem Schöpfungswerk einordnet. Auch ruft er das Licht und die Lichtkörper nur durch seinen freien Schöpferwillen und nicht auch wie die anderen Dinge aus dem vorhandenen Stoff hervor. Es ist ferner möglich, daß in der Auffassung von den Engeln und ihrer Bedeutung, wie sie in manchen Psalmen und im Buch Hiob entgegentritt, Einwirkung des Parsismus zu erkennen ist (s. Bertholet, Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, 1911 S. 374 ff.). Aber man wird gut tun, für diese Periode in der Beziehung zurückhaltend zu sein. So ist z. B. die Satanfigur, wie sie Hiob 1 (vgl. Sach 3) gezeichnet wird, dem jüdischen Volksglauben entnommen, und hat mit dem persischen Ahriman noch nichts zu tun.

Das jüdische Geistesleben, wie wir es in der in Frage kommenden Literatur vorfinden, erklärt sich fast restlos aus den im Judentum selbst liegenden und aus ihm keimenden Anstößen.

2. Die Weisheit. Die Propheten verschwinden. An ihre Stelle treten die Weisen, die Lehrer. Sie sammeln um sich einen Kreis von Schülern („Söhne"), die sie in ihre geistige Welt einführen. Es handelt sich bei ihnen da noch nicht um eigentliche Schriftforschung, wie denn „heilige Schrift" in den Proverbien Salomos nicht erwähnt wird und ihre 'Thora' nicht das Gesetz, sondern die mündliche Unterweisung der Weisen ist, die sie übrigens auch von Jahwe empfangen glauben. Dabei tritt uns manche triviale Weisheit als göttliche Offenbarung entgegen. Selbstverständlich stehen sie fest auf dem Boden des Judentums. Es gibt nur einen Gott, das ist Jahwe. Und dieser Gott vergilt in diesem Leben – ein Leben nach dem Tode kommt noch nicht in Frage – dem Einzelnen genau nach den Taten. Darum ist der Weisheit A und O: Fürchte Gott und meide das Böse. Frömmigkeit ist Weisheit, ist Klugheit, Gottlosigkeit Narrheit. Aber die Klugheit zeigt sich doch auch in der richtigen Behandlung der irdischen Dinge. Und so werden den Schülern eine Reihe von Klugheits-, ja Anstandsregeln eingeschärft, die nach unserm Empfinden mit Frömmigkeit wenig oder gar nichts zu tun haben. Vielfach handelt es sich da um Dinge, die nicht speziell israelitisch sind, vielmehr bei anderen Völkern, z. B. bei den Ägyptern, gleichermaßen im Lauf waren. Das wird unbedenklich übernommen. Und daher kommt es, daß man hier eine gewisse Weltoffenheit, eine Art Kosmopolitismus, hat entdecken wollen.

Da die Weisheit hiernach ein Tun, mehr noch ein Unterlassen ist, finden wir – und das ist für das Judentum bezeichnend – eine stark kasuistische Weise. Nicht sowohl die Herzensgesinnung, das Gewissen des Einzelnen, aus dem die Taten fließen und das sie zu einer Einheit zusammenbindet, als vielmehr das sich Halten an die einzelnen Regeln der Weisheit ist das Wesentliche. Diese Regeln aber sind aus der Anwendung der bisherigen religiösen Weisung (Gesetz, Propheten) erwachsen, sind Sätze der religiösen Erfahrung. Doch Weisheit ist auch Wissen, Durchforschen. Diese Weisheit schuf Gott vor aller Kreatur, vermöge ihrer hat er die Welt ins Dasein gerufen (Prov 8, 30? wo aber vielleicht ʾamun Liebling und nicht ʾamon Werkmeister (?) zu lesen ist), hat er sie weislich geordnet (Ps 104, 24); durch sie regiert und erhält er sie (Hiob 28).

Und auch von dieser Weisheit hat er (trotz Hiob 28) Strahlen in des Menschen, nicht bloß des Israeliten Geist fallen lassen. So erscheint die Weisheit denn doch auch als Forschen, Erkennen, man könnte sagen Philosophie. Es ist bezeichnend, daß diese Verschiedenheit der „praktischen" und „reinen" Vernunft von den Weisen meist nicht so klar erkannt und auseinander gehalten wird wie von dem Verfasser von Hiob 28. Das ist die Folge davon, daß das geistige Leben der Juden von ihren religiösen Interessen ganz aufgesogen wird. Sie haben nur eine Wissenschaft, das ist die Theologie. Diese nimmt auch alles Weltwissen in sich auf.

So ist es denn nur ein weiterer Schritt, daß diese Theologie zur Schriftgelehrsamkeit, damit die heilige Schrift, die „Thora", Quelle der Weisheit, ja die Weisheit selbst wird. Dieser Schritt ist denn von Jesus

Sirach getan. Bei ihm gilt von der „Thora", was Prov 8 (Hiob 15, 1) von der kosmischen Weisheit ausgesagt wird, daß sie vorher bei Gott weilte, dann aber zu den Menschen herabstieg und sich unter allen Nationen das Volk Israel zu seiner Wohnstätte erwählte (Kap. 24). Zur Literatur siehe: T. K. Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, deutsch von H. Stocks, 1899; J. Meinhold, Die Weisheit Israels, 1908; Bertholet, Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, 1911.

3. Weisheitsliteratur. a) Die „Sprüche Salomos". Beispiele dieser „Weisheit" liegen vor in den Sprüchen Salomos, im Buch Hiob, in einer Reihe von Psalmen und im „Prediger Salomos", von denen aber jedenfalls dieser der griechischen Periode zuzuweisen ist.

Der Name „Sprüche Salomos", hergenommen von der größeren Sammlung 10, 1 – 24, 21 und der kleineren 25, 1 – 29 und von da durch den Herausgeber des Werkes 1, 1 — 7 dem Ganzen gegeben, erklärt sich doch wohl aus der Gepflogenheit jener Zeit, den eigenen Erzeugnissen durch Anlehnung an einen großen Namen der Vorzeit größere Bedeutung zu sichern. So schrieb man dem „Sänger" David viele Psalmen, dem „weisen" Salomo eine Reihe von Sprüchen zu. Es mag denn auch die Zahl 375, deren Zahlenwert in Buchstaben ausgedrückt Salomo (שלמה) ergibt, mit der Zurückführung auf Salomo zusammenhängen, wie am Ende auch die durch die Weisen des Hiskia bewirkte kleine „salomonische" Sammlung (25 – 29) mit ihren vielleicht ursprünglich 130 (jetzt 137) Sprüchen, in Buchstaben חזקיהו, auf die Annahme, daß Hiskia sie habe zusammenstellen lassen, geführt haben mag (s. Behnke, ZAW 1896 S. 122 und dazu Steuernagel, Einleitung S. 682f.). Traditionswert haben diese Angaben ebensowenig wie die Überschriften der Psalmen. Tatsächlich gehören die Sprüche durchaus der nachexilischen Periode an, wie sich schon aus dem Vergeltungsglauben ergibt, der ihnen durchweg zugrunde liegt. Auch der Sprachcharakter führt in diese Zeit (s. Kautzsch, Aramäismen im AT, 1902). Wir haben in den 'Mischle' (= משלי), d. h. den Gleichnis-, dann Sprichworten, nicht eigentliche „Sprichwörter" vor uns, die ihrer Natur nach zeitlos sind. Vielmehr ist's eine Art Kunstdichtung, mit der man es zu tun hat. In einem kurzen, aus zwei Hälften bestehenden Vers wird eine Lehre der Weisen vorgeführt und vielfach durch ein Bild, woher dann der Name 'Mischle', erläutert (so durchweg in dem älteren Teile 10, 1 – 22, 16). Aus einem Vers, der dem Dichter nicht genügte, wurden dann wohl 2, 4, 6 Verse (25—29), ja ganze Kapitel (1—9). Es ist natürlich möglich, daß hier und da ein älteres Wort übernommen wurde, aber wie der Stand der Weisen erst den Propheten folgt, sie ablöst, so ist's auch mit ihren Sprüchen, sie stehen zeitlich hinter den Orakeln jener.

Das Spruchbuch enthält folgende Teile, die durch besondere Überschriften voneinander abgegrenzt werden: 1) Kap. 1 – 9, 2) 10, 1 – 22, 16, die erste „salomonische" Sammlung, 3) 22, 17 – 24, 22 „Sprüche der Weisen", 4) 24, 23 – 34 „auch die von Weisen", 5) 25 – 29 „Salomosprüche" unter Hiskia gesammelt, 6) 30, 1 – 14 Sprüche verschiedener Art, 7) 30, 15 – 33 Zahlensprüche, 8) 31, 1 – 9 Mahnungen an Lemuel, den

König von Massa (einen Nichtisraeliten!) von seiten seiner Mutter, 9) das alphabetische Lob der tüchtigen Hausfrau 31, 10–31.

Da die griechische Übersetzung in der Anordnung der Reihenfolge dieser Stücke erheblich abweicht (sie ordnet: 1. 2. 3. 6. 4. 7. 8. 5. 9.), so wird man anzunehmen haben, daß eine Anzahl kleinerer Sammlungen ursprünglich selbständig nebeneinander herlief und dann verschieden zusammengeordnet wurde. Diese Sammlungen selbst gehen nun aber kaum auf einen Sammler zurück. Der Mangel an einer Disposition, die vielen Dubletten, oftmals innerhalb derselben Sammlung (so in 1. 2. 3.), zeigen das. Bestimmte Angaben über die Zeit lassen sich kaum machen. Aus dem Fehlen der Polemik gegen die Samaritaner, die fremden Weiber, die Sabbatentweihung entnimmt man vielleicht mit Recht, daß diese Fragen nicht mehr brennend waren, also die Zeit nach Esra gegeben sei. Anderseits führt die Tatsache, daß „Thora" noch nicht das „Gesetz" ist (auch nicht 22, 17), auf eine Periode, in der das Gesetz noch nicht alle andere göttliche Thora mündlicher Art ertötet hat. Man darf also wohl die persische Zeit von 400 an ins Auge fassen. Doch ist auch möglich, daß jüngere Teile erst der griechischen Periode angehören, wie man denn die Warnungen vor Aufruhr, die kritische Stellung zu der Obrigkeit (in 1–9. 22, 17ff. 25ff.) aus der unruhigen Zeit nach dem Sturz des Perserreiches, und die Schilderung der Weisheit in Kap. 8 aus der Anregung durch die griechische Philosophie erklären will. Ob mit Recht, ist zweifelhaft (siehe Sellin, Die Spuren der griechischen Philosophie im AT, 1905 S. 17f.). Es ist im ganzen doch der ungebrochene jüdische Geist, der noch nicht durch den Hellenismus beeinflußt und verwirrt ist, wie er uns durchgehends in den Proverbien entgegentritt. Jesus Sirach hatte wohl schon das ganze Werk vor sich, wie sich aus einer Anspielung auf die Einleitung (Sir 47, 17, vgl. Prov 1, 1ff.) ergibt.

Zur Literatur: Fr. Delitzsch, Das salomonische Spruchbuch, 1873; Wildeboer, Die Sprüche (in Martis Kommentarwerk), 1897; Frankenberg, Die Sprüche (in Nowacks Handkommentar), 1898, dazu die Einleitungen in das AT.

b) Das Buch Hiob. Auch das Buch Hiob gehört zur Weisheitsliteratur. Das zeigt sich schon in der Sprache, die mit den diesen Kreisen eigenen Wörtern als bekannten Münzen umgeht, wie denn die Reden der Freunde Hiobs vielfach als eine Zusammenstellung bekannter Weisheitssprüche anmutet. Es zeigt sich aber viel mehr noch an dem eigentlichen Problem. Wie man das auch fassen mag: sicher ist, daß es nur aus dem Kampfe gegen die Orthodoxie des Judentums mit ihrem starren Festhalten des Glaubens an eine individuelle Vergeltung zu verstehen ist. Das, was oben als die Voraussetzung für die Weisen und ihre Lehre dargetan wurde, ist der Ausgangspunkt für die Entwicklung im Hiobdrama. An ihm rieb sich der Verfasser, das wollte er bekämpfen. Es fragt sich nur, welche Lösung, welche Antwort er fand und gab, und ob er überhaupt eine fand. Denn auch dies ist möglich. Bei dem Kampf des religiösen Lebens gegen die überkommene Lehre – und darum handelt

es sich hier im letzten Grunde — kann es wohl eintreffen, daß der tiefere und edlere Geist die hergekommene einfache — oft platte — Lehre ablehnt, um des Gewissens willen ablehnen muß, ohne seinerseits eine neue klare Erkenntnis an die Stelle setzen zu können, so daß er dem oberflächlichen Blick als der Unterliegende erscheint.

Die Antwort auf die Frage: was hat der Verf. sagen wollen? lautet sehr verschieden. Das hängt auch mit der Entscheidung über die Echtheit oder Unechtheit mancher Abschnitte zusammen. Von den Teilen, die das Buch bietet: (1) Prolog Kap. 1—2, 2) Der erste Redegang Kap. 4—14, 3) Der zweite Redegang Kap. 15—21, 4) Der dritte Redegang Kap. 22—28, 5) Schlußmonolog des Hiob Kap. 29—31, 6) Elihureden Kap. 32—37. 7) Jahwereden Kap. 38—41, 8) Der Epilog Kap. 42) sind nicht bloß kleinere Teile (so Kap. 27, 7 — Kap. 28, die Überarbeitung in Kap. 24, die Schilderung des Nilpferdes und Krokodils Kap. 40, 15—41, 26 u. a. m.) angefochten, sondern auch, und das ist für die Frage nach dem Problem wichtig, die Elihureden und der Prolog und Epilog.

Wer an den Elihureden (32—37) festhält, wird in ihnen des Dichters wahre Meinung finden, sie als das „Herz", die „Krone" des Ganzen ansehen. So Hengstenberg (Über das Buch Hiob, 1856), Cornill (Einleitung in das Alte Testament zu Hiob), vor allem Budde, Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob, 1876, und Das Buch Hiob (Kommentar bei Nowack[2] 1913). Danach hätte Jahwe schon von sich aus, ohne der Anregung des Satans zu bedürfen (aber wozu denn diese?) beschlossen, den Hiob durch Leiden zu prüfen und zu läutern (1, 8). „Das Leiden führt den Menschen zur Selbsterkenntnis der auch in ihm schlummernden Sünde, die vielleicht nur noch keine Gelegenheit hatte, sich zu betätigen" . . . „Verkennt der Mensch diesen erziehlichen Charakter des Leidens, so begeht er eine schwere Sünde und wird mit Recht von Gott gestraft: erkennt er ihn aber und nimmt es sich zu Herzen, so wird das Leiden ihm eine Quelle unendlichen Segens, die höchste Betätigung der göttlichen Liebe ihm gegenüber" (Cornill). Diese Lehre des Elihu soll also des Dichters letzte Gedanken und die Lösung des Ganzen bieten.

Aber diese „Lösung" ist kaum annehmbar. Schon daß Elihu weder im Prolog noch im Epilog erwähnt wird, ist bedenklich. Jahwe sagt, Hiob hat „recht geredet" (42, 7). Elihu aber ist anderer Ansicht, und wenn die Meinung wäre, Hiob hat den drei ersten Freunden gegenüber recht, nicht aber gegen Elihu, so mußte dies irgendwie angedeutet werden. Tatsächlich trifft aber der Tadel Jahwes schließlich auch den Elihu und die Verfechter seiner „Lösung". Denn der bringt im Grunde doch nichts Neues. Auch die Freunde wissen, wie der Gemeinglaube, von Erziehungs- und Läuterungsleiden (z. B. 5, 17 ff.; vgl. Prov 3, 11 f.; 24, 16; Ps 34, 20). Wenn Jahwe Hiob also prüfen und läutern wollte, was soll denn in seinem Munde der Ruhm von Hiobs unerreichter Frömmigkeit? Was bedarf es denn da noch des Satans? Wozu dann die Heimsuchung mit einer Krankheit, die Hiob für einen „Erstgeborenen des Todes" (18, 13), für unheilbar hielt? In solchem Fall hat Erziehungs- und Läu-

terungsleiden wenig Sinn, zumal da ein Leben nach dem Tode und eine Vollendung in dieses hinein für Hiobs Glauben nicht in Frage kommt! Auch ist doch etwas an dem Einwurf, daß die Elihureden den Jahwereden die Luft rauben! Diese knüpfen überdies unmittelbar an Hiobs Monolog an. Die Elihureden stören dazwischen. Endlich ist – trotz Budde – die Sprache eine andere, wie die verhältnismäßig gegenüber dem übrigen Buche viel größere Zahl der Aramäismen zeigt (s. Kautzsch, Aramäismen im AT, 1902). Der Dichter der Elihureden hat sich auch in der Situation vergriffen: er wendet sich an eine Zuhörerschaft von Weisen und Gelehrten (34, 2 f.). Hiob aber saß auf einem Dunghaufen vor dem Ort, von allen, nur nicht von seinen drei Freunden, gemieden (2, 8; 19, 13 ff.). Die Vorstellungen von der physischen Welt sind in 32 – 37 entwickelter und künstlicher, die Angelologie reicher als in dem übrigen Buch (s. Duhm, Kommentar bei Marti 1897 S. XI).

Man wird also die Lösung außerhalb der Elihureden finden müssen. Da liegt es natürlich nahe, sie da zu suchen, wo der Dichter selbst und nicht die von ihm eingeführten Personen reden, d. h. im Prolog und Epilog. Aber gerade gegen diese sind schwere Bedenken erhoben, besonders von Duhm (a. a. S. VII f.), von Bertholet (a. a. O. S. 101 f. Anm.) u. a. a. In ein altes vordeuteronomisches, schon dem Ezechiel bekanntes Volksbuch, so die Meinung, wurde von einem jüngeren Dichter anstatt der alten Reden zwischen Hiob und den Freunden, auf die noch 42, 7 anspielt, das große Werk der Reden Hiobs und seiner Freunde wie der Jahwes eingearbeitet, das uns jetzt vorliegt. Das Volksbuch bot eine rein moralische Geschichte und wollte lehren, daß auch ein tadellos frommer Mensch ins Unglück kommen könne, wenn es Satan gelinge, seine Frömmigkeit zu verdächtigen, und daß Gott seinen Knecht, wenn er geduldig und ergeben das Leid trage, reichlich entschädigen und sein Glück wiederherstellen werde. Die Gründe zur Annahme eines besonderen Volksbuches sind: 1. der Jahwename findet sich im Volksbuch (1, 21), nicht so nach dem Dichter von Kap. 3 ff. im Munde des Hiob. 2. Das Mißtrauen Satans ist im Volksbuch Grund des Leidens. Für eine solche Zwischenfigur hat der Dichter keinen Platz. 3. Im Volksbuch ist Hiob geduldig, beim Dichter alles andere. 4. Im Volksbuch reden die Freunde so, daß Gott ihnen an den Leib will. Der Dichter läßt sie geradeso reden, wie das Volksbuch es von einem frommen und umsichtigen Manne verlangt. 5. Das Volksbuch nimmt es als selbstverständlich, daß es dem Gerechten gut gehe (42, 10 – 17), Ausnahmen, wie zeitweise Hiob, bestätigen die Regel. Nach dem Dichter trifft Glück und Unglück unterschiedslos diesen und jenen. Gut sein oder böse sein hat damit nichts zu tun. 6. Der Gott des Volksbuchs, der sich durch Satans Nörgelei zu einem wunderlichen Entschluß reizen läßt, „ist ein anderer, als der, der in Kap. 38 ff. das grandiose und packende Bild seiner Allmacht entwickelt".

Bei dieser Annahme ist man für die Lösung des Problems auf die Reden angewiesen. Und da ergibt sich, daß eine eigentliche Lösung nicht gegeben wird. Die Freunde haben sie nicht, Hiob findet sie nicht, auch

Jahwe gibt sie nicht. Der Dichter führt so das Leben ganz zutreffend vor. Den Grund des Leidens wissen wir meist nicht. Die bequeme Erklärung, daß es Strafe für bestimmte Sünden oder Zuchtmittel zur Besserung sei, lehnt er ab. Dann aber ist es ein Übel, das der alles hervorbringende Gott schafft. Warum das? Wo bleibt die Gerechtigkeit Gottes? Den Ausgleich im Jenseits, den Trost durch eine Eschatologie, der dem Schoßkind Gottes, Israel, eine glänzende Zukunft sichert, verschmäht er. Der Dichter flüchtet sich in die Natur, da findet er Gott in seinem machtvollen Wirken. Das ist unbegreiflich. Aber es zwingt den Menschen zur Erkenntnis, daß er nicht der Mittelpunkt, sondern nur ein kleiner Teil des Weltganzen ist. Der Mensch wird entthront. Aber diese Entthronung bringt eine gewisse Befreiung und lehrt den Hiob sein Los ertragen.

Aber die Herausschälung des Volksbuches aus dem Hiobwerk erscheint als willkürlich (siehe besonders Karl Kautzsch, Das sog. Volksbuch von Hiob, Tübingen 1906). Daß Hiob eine bekannte Sagengestalt war, lehrt Ez 14, 14 ff. 20. Aber das müßte man auch ohne diese Stelle annehmen. Der Orientale erfindet sich nicht die Figuren seiner Erzählungen (Ewald, Hiob S X). Und diese Gestalt eines reichen frommen Hiob, der in schweres Leid gestürzt ward, übernahm der Dichter und machte sie zum Träger seiner Gedanken, ebenso wie Goethe es mit dem Faust getan hat. Auch in diesem sind viele Züge des alten Zaubermeisters der Faustsage festgehalten, die zu dem in geistigem Ringen und Streben sich verzehrenden Goethe-Faust schlecht genug zu passen scheinen. Der Dichter hat sie vereint und doch eine Figur aus einem Guß hergestellt. So auch der Hiob-Dichter. Eine Einleitung, einen Schluß mußte er haben. Wenn das „Volksbuch" so wenig zu seinen Zwecken paßte, ihnen geradezu widersprach, warum schrieb er dann sein Werk in das hinein und gab nicht eine eigene passende Umarbeitung des Volksbuches? Die Kraft hatte er ja. Im übrigen sind die Unterschiede zwischen dem Dichter und dem herauskonstruierten Volksbuch kaum so groß, daß man sie nicht tragen könnte. Daß Hiob im Volksbuch durchaus geduldig war, ist falsch. „Er sündigt nicht mit seinen Lippen" (2, 10), will doch besagen, daß sein Herz sich nicht mehr finden kann und bei nächster Gelegenheit sich in bitterster Klage ergießen wird, wie auch geschieht. Wenn der Epilog Hiob in sein altes Glück zurückkehren läßt, so übt der Dichter damit eine Art poetischer Gerechtigkeit aus, macht Leser wie Hörer ein von ihnen erwartetes Zugeständnis.

Wenn Hiob in 1, 21 sagt, Jahwe gab es, Jahwe nahm es, so mag sich der Jahwenamen in seinem Munde daraus erklären, daß es sich hier um einen beliebten frommen Spruch in Israel handelt. Den wird der Dichter übernommen und Hiob unverändert in den Mund gelegt haben, wenn nicht umgekehrt dies aus Hiobs Mund stammende Wort im Volksmund statt „Elohim" ein „Jahwe" erhielt und also dann auch in Hiob selbst verändert ward (Steuernagel a. a. O. S. 695).

Ist aber Epilog und Prolog zum eigentlichen Werk gehörig, so liegt es nahe, gerade aus ihnen des Dichters Absicht herauszulesen.

Denn hier zieht er ja den himmlischen Vorhang zurück, so daß wir die letzten Gründe göttlichen Handelns erkennen können. Danach hat nun eine große Gruppe von Forschern gemeint, der Dichter wolle sagen, daß es neben dem Straf-, dem Erziehungsleiden, auch Prüfungs- und Bewährungsleiden gebe. Hiob solle, da Jahwe von seiner Sünde nichts wisse, weder gestraft, noch eigentlich erzogen werden: es handle sich um die Bewährung des Frommen, um sein Hängen an Gott auch in der schwersten Not, um die Vollendung seiner Frömmigkeit und den daraus schließlich erwachsenden Lohn (so besonders Dillmann, Hiob, 1891, Kommentar im KHB. S. XIV).

Aber vielleicht ist das Thema im Hiob auf Grund des Prolog noch etwas weiter zu fassen. In ihm handelt es sich um eine Wette zwischen Jahwe und Satan. Die Streitfrage ist, hat die Frömmigkeit in sich selbst ihren Wert oder ist sie nur eine feinere Form des Egoismus; ist man nur fromm, weil Jahwe das Frommsein lohnt? Die Frage soll am „lebendigen Objekt" geprüft werden. Hiob, der frömmste aller Menschen, soll sie durch sein Benehmen entscheiden. Fällt er im Unglück von Gott ab, so fällt damit die Frömmigkeit selbst von ihm ab, dann hat Satan recht. Und Hiob ist auf dem Wege, ihm recht zu geben. Denn er wie seine Freunde stehen ja auf dem Satz der genau abgemessenen Vergeltung. Dieses Dogma brachte doch für Hiob, für die Frömmigkeit die größte Gefahr (vgl. auch Ps 73, 3 ff.). Denn da mußte der unglückliche Fromme, wenn er sich frei von Schuld und Fehle wußte, an Gott, an den Maßstäben, nach denen er richtet, an seinem Wirken und Walten irre werden. Da wird Gott leicht zu einem blindwütigen Despoten. Hiob kommt soweit (Kap. 7 und 10) und ist auf dem besten Wege, Gott den Abschied zu geben. Aber nun zeigt sich, daß die Gottesfurcht in sich selbst Kraft und Leben hat. Er kann von Gott, dem er dient, nach dem sich seine Seele auch jetzt noch sehnt (Kap. 14), nicht los. Dies Festhalten an Gott ist ihm nur möglich, nicht weil er an einen Ausgleich im Jenseits denkt – die Jenseitsgedanken blitzen nur so eben auf, um sofort wieder zu verschwinden (Kap. 14. Kap. 19), da käme ja schließlich die alte Lohntheorie wieder heraus, da handelte es sich doch wieder nur um selbstsüchtige Motive bei der Gottesfurcht. Vielmehr: der Ausgangspunkt war falsch. Die Vergeltungstheorie stimmt nicht. Glück und Unglück werden nicht nach Würdigkeit oder Unwürdigkeit bemessen. Unerforschlich sind Gottes Wege, dabei bleibt Hiob stehen. Jahwe aber bestätigt das in seinen Reden, die darauf hinweisen, daß die Ziele Jahwes bei der Regierung der Welt, sowohl der physischen wie der sittlichen, über des Menschen Begreifen hinausgehen, und daß nicht der einzelne Mensch, das einzelne Volk, sondern die Gesamtheit, das Ganze der Welt, das letzte Ziel göttlichen Handelns ist, dem auch das Geschick des einzelnen Menschen zu dienen hat, ganz abgesehen von seiner Sünde oder Reinheit. So kann also der unschuldige Fromme im Elend an seinem guten Gewissen festhalten; die Erkenntnis von der Unerforschlichkeit der Wege Gottes bringt damit zwar einen schmerzlichen Verzicht, bringt aber doch auch Hilfe und Befreiung vom Joch des Dogmas. Der

Dichter hat ein trotz vielfacher Breiten unvergängliches Meisterwerk geschaffen, in dem er mit oft bewundernswerter Kunst und Sprache Eigenerlebtes und Erduldetes vorführt. Das Problem selbst, wie man es auch fassen mag, mancherlei Anspielungen, die Sprache, die Angelologie weisen uns für die Entstehung seines Werkes in die Jahre der späteren persischen Herrschaft. Zeichen von Einwirkung griechischer Gedanken und Sprache lassen sich nicht nachweisen. So ist es nicht nötig, in den hellenistischen Zeitabschnitt herabzugehen.

Zur Literatur siehe die Kommentare von Dillmann, KHA 1891 Leipzig, Fr. Delitzsch, BCA 1876 Leipzig, Budde (bei Nowack[2] 1913), Duhm (bei Marti 1892). Außerdem noch: Hupfeld, Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1850 Nr. 50ff., Wellhausen, Jahrb. f. deutsche Theol. 1871, Smend, Studien u. Kritiken 1878 S. 153ff., Ley, Das Problem im B. Hiob, Neue Jahrb. f. Philol. 1896, 125ff., Meinhold, Das Problem des B. Hiob, Neue Jahrb. f. deutsche Theologie I 1 ff. 1892. – Zum Text, der in der LXX, welche allerdings nicht die älteste griechische Übersetzung bietet, in stark verkürzter Form geboten wird, s. besonders Beer, Der Text des B. Hiob 1895–97 u. ZAW 1896 S. 297ff.; 1897 S. 97ff.; 1898 S. 257ff.

4. Der Psalter. Auch der „Psalter" = ψαλτήριον (so der Name in den LXX: d. h. eigentlich Instrument zum Rupfen, nämlich der Saiten = Harfe, vgl. unser Leier und Schwert) ist ein Erzeugnis hauptsächlich der persischen Periode und gibt so erwünschte Kunde von dem, was das Herz des frommen Juden damaliger Zeit bewegte. Gewiß hatte auch Altisrael religiöse Gesänge (vgl. Amos 5, 23; Ps 137, 21 u. ö.). Das ist bei einem so sangesfreudigen Volk, wie Israel es war, selbstverständlich. Zudem ist in einer Nationalreligion Nationales und Profanes nicht so klar geschieden wie bei uns. – Manch vorreformatorisches Lied steht in unserem Gesangbuch; gleichermaßen wird in dem Psalter der jüdischen Gemeinde manch altisraelitischer, manch exilischer Sang stecken. So mag das Lied an den Jahwe der Lade (Ps. 24, 7–10), mag manches Königslied (Ps 20f.? 45?) u. a. m. älteren Datums sein. Aber die nachexilische Gemeinde hat sie übernommen und ihren Zwecken dienstbar gemacht.

1. Die Sammlung. Daß die 150 Lieder umfassende, in fünf durch doxologische Formeln voneinander geschiedene Bücher zerfallende Sammlung (Einleitung Ps 1–2; B. 1, 3–41; B. 2, 42–72; B. 3, 73–89; B. 4, 90–106; B. 5, 107–150) hauptsächlich gottesdienstlichen Zwecken diente, bei Festen und Opfern vorgetragen wurde, sagt wohl schon der Name t^ehillim (= תְּהִלִּים Hieronym. thallin), der doch wohl religiöse bei dem Gottesdienste benutzte Lieder bedeutet (s. Budde, Geschichte der althebr. Literatur S. 248). Doch ist die vielgebrauchte Bezeichnung „Gesangbuch der jüdischen Gemeinde" leicht irreführend. Denn die Gemeinde sang zu den Liedern wohl nur ein bestätigendes „Amen", „Halleluja" usf., höchstens noch den Kehrvers (vgl. den Anfang der Wallfahrtsliturgie, Ps. 118 und die „Litanei", Ps. 136). Den eigentlichen Vortrag leisteten Chöre (so der Asaphchor Ps. 50. 73 – 83, die Korachiten Ps. 42 ff. u. a. a.) Manches Lied ist überhaupt kaum gesungen, wie der alphabetische Psalm 119

mit seinen 176 Versen zum Lobpreis des Gesetzes. Der eignet sich wohl zum Lesen, nicht zum Singen und gleich ihm gewiß noch manches andere „Lied". Man redet also wohl besser vom Gesang- und Erbauungsbuch der jüdischen Gemeinde.

Vielfach sind auch nicht die ganzen Lieder vorgetragen worden. Es waren öfters nur Teile, die dann etwa in eine Liturgie eingearbeitet wurden, wie namentlich aus dem Levitengesang I Chron 16, 8 ff. deutlich hervorgeht.

Der Psalter ist aus verschiedenen Sammlungen erwachsen. Manche Lieder sind doppelt, haben also verschiedenen Büchern angehört (Ps 14 = 53; 40, 14 ff. = 70; 108 = 57, 8 – 12; 60, 7 – 14). Mit Ps 72 sollen die Davidgebete zu Ende sein (72, 20); nachher finden sich aber noch nicht wenige „von David" überschriebene (101, 103, 108 – 110 usf.) Das führt auf mehrere Sammler. Auf Grund eindringender Untersuchungen hat sich ungefähr folgendes Bild vom Entstehungsgang des Psalters ergeben:

... in der Zeit etwa ums Jahr 400 besaß man ein Tempelliederbuch. Es ward dem David zugeschrieben, mit ebendemselben Recht oder Unrecht, mit dem man diesen König zum Ordner der Tempelmusik und -Chöre machte (I Chron 16); denn die ursprünglich dem ganzen Buch 3 – 41, jetzt allen einzelnen Liedern dieses Buches vorgeschriebenen Worte l^e David (= לְדָוִד) wollen diesen als Verfasser nennen. (Ps 10 ist die zweite Hälfte von Ps 9; Ps 33 wohl späterer Nachtrag; darum sind diese namenlos.)

Es liegt hier kaum irgendeine Überlieferung, sondern nur willkürliche Angabe Späterer vor. Bei den meisten „davidischen" Psalmen läßt sich aus dem Vorhandensein des Tempels und Tempeldienstes, aus der Sprache u. a. m. die Irrigkeit dieser Angaben erweisen. Hier wie auch bei andern Namen (Moses 90, Salomo 72 und 127, Jeremia LXX 137, Haggai-Sacharja LXX 138, 146 – 148) verdienen sie keine Glaubwürdigkeit. Sie geben aber zum Teil gute Winke über die einzelnen Sammlungen. Das Tempelliederbuch (Ps 3 – 41) wurde wohl von dem Chor der Asaphiten vorgetragen. Ein solcher Chor begegnet unter den heimkehrenden Exulanten (Neh 7, 44). Er mag schon im ersten Tempel irgendwie tätig gewesen sein. Da nun Ps 3 – 41 noch nicht besondere Chöre mit besonderen Sammlungen genannt werden, hat es damals wohl nur dies eine Liederbuch, nur diesen einen Chor (Asaph) gegeben. Aber nach 400 bilden sich neben dem Asaphchor noch andere Chöre. Aus der Schar der Türhüter stiegen einige Abteilungen zu „levitischen" Sängern empor, so die Sippe „Heman" von den Korachiten (Ps 88). Ebenso gibt es einen Chor „Ethan" (Ps 89), s. I Chron 6, 16 ff.; 15, 16 ff.; 16, 41; 25, 11 ff.). Sie hatten neben Asaph (l^e asaph = לאסף Ps 50; 73 – 83) ihr eigenes Liederbuch (li-bene Korach = לִבְנֵי קֹרַח, 42 – 49; 84 f.; 87 f.). Der Prozeß hat mit dem Auftreten der Korachiten noch nicht sein Ende erreicht. Der Chronist kennt zu seiner Zeit noch eine Reihe anderer Sängerklassen, denen möglicherweise diese oder jene unbenannte Sammlung in B. 4 – 5 angehörte. Alle diese Chöre wurden dann auf 24 Abteilungen verteilt, die abwechselnd je eine Woche Dienst hatten (I Chron 25, 8 ff.).

Neben dem Asaph-, dem Korachitenliederbuch entstand nun noch eine zweite, wohl „modernisierte", Davidsammlung (51—65. 68—70. 71 [LXX]) mit Anhang von 72 (l^e schelomo = לשלמה, von? Salomo). Diese drei kleineren Bücher wurden nun zunächst zusammengearbeitet, und zwar von einem Verfasser, der den Namen Jahwe meist tilgte und „Elohim" dafür einsetzte — ein Verfahren, das übrigens bei den Späteren keine Nachfolge fand. So kam ein kleiner „elohimischer" Psalter (David II, Asaph, Korachiten) mit einigen Nachträgen zusammen, in der ursprünglich die Ordnung war: David (51—65. 68—72 [66 f. späterer Nachtrag]), Asaph 50. 73—83) und Korah (42—49). Nimmt man „David" aus Asaph, den er zerschneidet, heraus, so ist eine richtige Ordnung nach besonderen Büchern vorhanden und die Bemerkung: zu Ende sind die Gebete Davids (72, 20), die nach einer Reihe Korah- und Asaph- neben den Davidliedern wunderlich erscheint, hat dann ihren Sinn. Sie scheidet die zweite Davidsammlung von Korah und Asaph. Nach Zusammenschluß dieser zwei Sammlungen, David I und David II + Asaph + Korach, im Laufe des 4. Jhrh. kamen noch im B. 4 und 5 neue hinzu. Schon die andere Weise der Behandlung der Lieder in ihnen führt auf eine andere Redaktion. Angaben über zeitliche Entstehung, über Melodie und Vortragsweise, wie sie sich gleichmäßig durch Buch I—III (Ps 3—89) hindurchziehen, fallen fort. Auch ist Ps 108 = 57, 8—12 + 60, 7—14. Es finden sich trotz 72, 20 noch Davidlieder. — Auch die letzten beiden Bücher sind aus mehreren kleineren Sammlungen entstanden, vielleicht daß es sich hier vielfach nicht sowohl um Tempellieder wie um Gesänge in der Synagoge und in der Familie (die Hallellieder? Ps 113—118) handelt. Bekannt ist das „Pilgerliederbuch" (120 bis 135). Vielleicht gab es auch eine Sammlung, die Jahwe als König feierte (Ps 93—100) usf.

Der Abschluß der Sammlung. Wie es zum Zusammenschluß der zwei letzten Bücher und schließlich des Ganzen gekommen ist, ob der oder die Zusammensteller von B 4 und 5 zugleich die Redaktoren des ganzen Psalters gewesen sind, entzieht sich unserer Kenntnis. Sicher scheint aber, daß die Gesamtredaktion nicht vor der makkabäischen Zeit stattfand. Eine Reihe von Psalmen erklärt sich nur aus den makkabäischen Wirren, so Ps 74, Ps 118. Ps 110 geht wohl auf Simon, den Makkabäer, dessen Name in den Anfangsbuchstaben der Verse des Psalms zu stecken scheint (V 1—4, V 5—7 gehören wohl nicht zum Psalm). Da die „Psalmen Salomos" (zwischen 80—45 v. Chr.), die sich nach Sprache und Inhalt von unseren Psalmen kaum unterschieden, nicht mehr Aufnahme fanden, auch 1 Makk 7, 17 (um 100 v. Chr.) den Psalm 79 (V 2 f.) schon als heilige Schrift anzuziehen scheint, hat man etwa die erste Zeit des ersten Jahrhunderts v. Ch. für den Abschluß anzusetzen.

2. Der Vortrag der Psalmen. Über die Vortragsweise der Psalmen ist nicht viel zu sagen. Man ist der Hauptsache nach auf die Überschriften der Psalmen und die Mitteilungen der Chronik angewiesen. Da es sich hierbei meist um technische, den damaligen Juden bekannte, darum nicht weiter erläuterte, uns aber fremde Kunst-Ausdrücke handelt, ist man

nicht selten auf das Raten angewiesen. Viele scheinen sich auf die Melodie zu beziehen. Liest man z. B. 'al taschchet (= אַל תַּשְׁחֵת), so soll der Sang nach der Weise eines Winzerliedchens gesungen werden, das lautete 'al taschchet ki b^e^racha bo (= אַל תַּשְׁחֵת כִּי בְרָכָה בוֹ, d. h. „verdirb es nicht, denn es ist ein Segen drin" Jes 65, 8). Heißt es: 'al ajjeleth ha schahar (= עַל אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר), so ist ein bekanntes Lied genannt für das „Hinde der Morgenröte" das Stichwort war (Ps 22, 1) u. a. m. Da es sich hierbei nur um abgerissene Worte oder Versteile handelt (wie bei unserer Melodienangabe), ist die Unsicherheit in der Deutung natürlich. Andere Ausdrücke beziehen sich wohl auf die Instrumente, wie b^e^ neginoth (= בִּנְגִינוֹת) d. h. mit Saitenspiel (Ps 4; 6; 54 u. ö.), el ha-nechiloth (אֶל הַנְּחִילוֹת) d. h. zum Flötenspiel (?). Wieder andere mögen die hohe ('al 'alamoth' = עַל עֲלָמוֹת d. h. nach Jungfrauenweise, d. h. hoch, z. B. Ps. 46) oder die tiefe Lage ('al ha-scheminith = עַל הַשְּׁמִינִית d. h. in tieferer Oktave [?] Ps 6, 1; 12, 1; I Chron 15, 20f.) der Melodie bezeichnen sollen. Allerdings darf man bei dem Fehlen von Versmaßen und Strophen nach Weise unserer Lieder auch nicht an Melodien unserer Art denken. Über eine bestimmte Art von Kantillation oder gesangartiger Deklamation, wie sie noch jetzt in den Synagogen üblich, wie sie vielleicht von der alten Kirche übernommen, von der katholischen bis heute bewahrt ist, wird man wohl kaum hinausgekommen sein (s. Bäthgen, Die Psalmen^3 bei Nowack, 1904 § 7).

3. Stilgattungen. Neuerdings hat man durch Aufspüren von besonderen Liedergattungen bestimmte Kategorien feststellen wollen, so besonders Stärk in SATA. Er unterscheidet Hymnen, die mit einer Aufforderung zum Preise Gottes beginnen, den Lobpreis selber bringen und vielfach mit einem das Ganze zusammenfassenden Satz schließen; Dank-, Bitt- und Trostgebete und religiöse Lieder (Lehrgedichte, geistliche Lieder usw). Schließlich finden sich auch Lieder gemischten Stils, in denen die eine in die andere Art übergeht.

4. Individual- und Gemeindepsalmen. Die Tatsache, daß wir es mit einem Gemeindebuch zu tun haben, führte zu der Behauptung, das „Ich" der Psalmen sei überall das „Ich" der singenden Gemeinde (so besonders Smend ZAW 1888 S. 49ff.). Gewiß ist, daß der Israelit in der Anwendung individueller Bezeichnung auf ein Kollektivum weitergeht als wir. Auch Israel sagt „von meiner Jugend an", redet von seinem „Rücken" (Ps 129, 1f.). Weiter werden Individuallieder, wenn sie in das Gemeindebuch aufgenommen wurden, vielfach für diesen Zweck auf ihre Anwendung für eine Mehrheit geprüft, dahin abgeändert worden sein, aber ganz kommt man mit dem allem doch nicht aus. Wer da sagt, „inmitten meiner Brüder", „vor der Gemeinde" (Ps 22, 23; 40, 9ff.) will ich dich preisen, unterscheidet sich deutlich als Einzelperson von der Gesamtheit. Und wer da klagt, „meine Kleider teilen sie, über mein Gewand werfen sie das Los" (Ps 22, 19), „mein Freund, der mein Brot aß, überhebt sich gegen mich" (Ps 41, 10), führt uns so besondere Züge

aus dem Einzelleben vor, daß man das Ich schwerlich als Ich einer Mehrheit auffassen kann (s. besonders Beer, Individual- und Gemeindepsalmen, 1894; Coblenz, Über das betende Ich in den Psalmen, ZAW 1897).

5. Die religiöse Stimmung in den Psalmen. Von einer „Theologie der Psalmen" kann man ebensowenig reden wie von einer Theologie unseres Gesangbuches. Es sind die verschiedensten Stimmungen und auch Stellungen, die in ihm zu Wort kommen und einander durchschneiden und kreuzen. Immerhin liegt natürlich ein gemeinsamer Gemeindeglaube zugrunde. Verschwunden ist die Gefahr der Abgötterei: eine Polemik dagegen fehlt. Jahwe, der Gott Israels, ist der alleinige und einzige Gott der Welt. Er hat sich Israel offenbart in der Geschichte und im Gesetz. So klingt der Psalter wieder vom Lobpreis Jahwes und seines Gesetzes. Dies Gesetz wird nicht als eine Last, sondern als eine Lust, als ein kostbares Gut empfunden (Ps 19). Man darf deshalb kaum sagen, daß „die Psalmen die Reaktion des altisraelitischen frommen Gemüts gegen den Judaismus" sind (Cornill, Einleitung ins AT). Immerhin, das ist richtig, die Einschnürung und Bindung des religiösen Lebens durch das Gesetz, wie sie die Folge der makkabäischen Kämpfe war, fehlt noch. Aber doch ist es durchaus ein Bild jüdischer, nicht altisraelitischer Frömmigkeit, das uns in dem Psalter entgegentritt. Der Tempelkult steht im Mittelpunkt des religiösen Lebens. Jahwe wohnt im Tempel (Ps 9, 12; 80, 2; 99, 1). So betet man zum Tempel hin (5, 8; 28, 2; 134, 2; 138, 2). So erwartet der Dichter Ps 121 von den Bergen Zions Jahwes Hilfe. Dabei weiß man sehr wohl, daß Jahwe im Himmel thront (20, 3 im Tempel, 20, 7 im Himmel) und der Tempel nur der Schemel seiner Füße ist (99, 5). Da nimmt man denn an, daß eine göttliche Erscheinungsform, sei es der „Name" (= שֵׁם 74, 7), sei es die „Majestät" Jahwes (= כָּבוֹד 26, 8), im Tempel wohnt, eine Unterscheidung, die aber der gemeine Mann kaum festhielt. Hat Jahwe den Zion erwählt, so muß und wird er ihn auch schützen (27, 5). Die Tempelquelle ist Sinnbild seines Segens (46, 5; 38, 9f.). Der Tempel ist so für alle Juden der Hauptanziehungsort. Daselbst wohnen zu dürfen, ist höchstes Glück der Erdenkinder (84, 5.11). Die herrlichen Gottesdienste, die feierlichen Prozessionen erfüllen das Herz der Teilnehmer mit Freude und Jubel, der ferne Weilenden mit verzehrender Sehnsucht (Ps 42). Eine große Rolle spielten Gelübde und Opfer und die bei dieser Gelegenheit öffentlich ausgesprochenen Dankgebete. Solcher Dank entquillt einem wirklichen Herzensbedürfnis und erscheint so wichtig und so wertvoll, daß er schließlich das Opfer zurückdrängt. Der prophetische Gedanke, daß rechte Gesinnung, rechtes Tun vor allem Opfer steht, geht nicht ganz verloren (Ps 50 und 51).

Bei aller nationalen Beschränktheit durchweht nun doch ein universaler Zug den Psalter.

Von Jahwe, von Jerusalem aus geht der Ruf an alle Völker, vom Kriege zu lassen (Ps 46). Jerusalem wird mit paradiesischen Farben gemalt. Dort ist der „Götterberg" (48, 3), von dort fließt der Paradiesstrom (? 46, 3). Diesem Gott steht der Mensch — der hier ganz allge-

mein als Kreatur ohne Scheidung in Völker und Fremdlinge gefaßt wird – steht die Erde gegenüber (Ps 8; 11, 4; 14, 2; 32, 2). Sie, die hinfälligen und schwachen Geschöpfe sollen ihn loben und preisen. Die Schöpfungspsalmen bringen das alles herrlich zum Ausdruck Ps 8. 19. 104 z. B.). Das Ziel ist, daß alle Welt den Gott Israels, das diesen den Völkern zu verkündigen hat (Ps 119, 46), verehrt und anbetet (s. besonders Bertholet a. a. O. S. 63ff.).

Aber diese Huldigung vor Jahwe hat auch die vor seinem Volk im Gefolge. Und diese Hoffnung atmet der ganze Psalter, worauf besonders Stade (Die messianische Hoffnung im Psalter, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892 S. 369–413) hingewiesen hat.

Das so oft verkündete und erwartete Gericht über die Völker steht noch aus. Aber es muß doch kommen. Denn nur so wird Jahwe sich und sein Werk in der Welt durchsetzen. Diese Hoffnung hält die Gemeinde in aller Welt aufrecht. Sie ist derselben so gewiß, daß sie jetzt schon Jahwe um dieser seiner Zukunftstat willen preist. Und wenn sie eine Reihe Königslieder dem Gesangbuch einreihte, wo man doch keinen König hatte, so deutet sie diese Lieder eben in messianischem Sinne um, verstand sie von dem kommenden König und seiner Herrlichkeit.

Zu der Literatur außer den schon zitierten Werken siehe vor allem die Kommentare von Olshausen, Die Psalmen, 1853; Frz. Delitzsch, ^{5} 1894; Hupfeld ^{3}, herausgegeben von Nowack 1888; Bäthgen (bei Nowack ^{3} 1904); Duhm (bei Marti 1899); Kittel (bei Sellin 1914) und die Einleitungen in das AT.

5. **Das Büchlein Ruth.** Neben der engen partikularistischen Gesinnung des Judentums zieht sich also durch Psalmen, Proverbien, vor allem das Buch Hiob, dessen Verfasser einen Nichtisraeliten zum Vorbild der Frommen macht, eine weltoffene und -freundliche Stellung hindurch. Und es ist bedeutsam, daß die Stimmen, die sie vor allen vertreten, nicht unterdrückt, sondern gehört, ihre Worte in die heiligen Schriften der Gemeinde aufgenommen wurden. Es handelt sich hier um Ruth und Jona.

Das Buch Ruth erzählt in vier Kapiteln von dem Auszug des Elimelech und seiner Frau No'omi mit ihren Söhnen Machlon und Kiljon aus Bethlehem nach Moab. Eine Hungersnot vertrieb sie. Sie machten sich heimisch in Moab. Dort verheirateten sich die Söhne nach dem Tode des Vaters mit Mädchen aus Moab und zeigten damit doch wohl die Absicht, dauernd daselbst zu bleiben. Sie starben nach zehn Jahren. Kein Wunder, daß ihre alte Mutter, die allein übrigblieb, sich in die Heimat zurücksehnt. Sie folgt ihrem Sehnen, und die eine der Schwiegertöchter schließt sich ihr, damit ihrem Volk, ihrem Gott an. Es ist Ruth. Wie es nun kam, daß diese schöne, aber arme Ruth von einer Ährenleserin auf dem Felde des Boas zu seiner Frau und damit zur Stammutter des David aufstieg, wird in breiter, lieblicher Erzählung ausgeführt. Das Idyll, wie es uns hier gegeben wird, von Malern wie L. Richter und Dichtern wie Goethe bewundert und geschätzt, verrät nicht geringe poetische Begabung des Verfassers. Denn um eine Dichtung, nicht um wirkliche

Geschichte handelt es sich, wie es etwa schon die griechischen Übersetzer annahmen, die das Buch dem Geschichtsbuch der Richter als eine zur Zeit der Richter zugetragene Geschichte unmittelbar folgen ließen. Zwar werden uns keine märchenhaften Dinge, keine sagenhafte Wunder zugemutet, daß wir darum an Dichtung glauben müßten. Aber die zeitliche Entfernung zwischen der berichteten Begebenheit und dem Bericht selbst, die Durchsichtigkeit der Namen und der Tendenz bezeugen den Charakter der Dichtung. Denn in die Richterzeit werden wir versetzt mit der Einleitung: „es geschah, zur Zeit da die Richter richteten" und mit dem Schluß: „Obed, des Boas Sohn, war der Vater Isais, des Vaters Davids". Auf späte Zeit dagegen führen, neben der Erwähnung Davids als einer allen bekannten Figur der Vergangenheit, Ausdrücke der nachexilischen Sprache wie sibber (= שִׂבֵּר) hoffen, lahen (= לָהֵן) deshalb, qijjem (= קִיֵּם) festmachen, nasa naschim (= נָשָׂא נָשִׁים) statt des alten laqaḥ naschim (= לָקַח נָשִׁים). Desgleichen läßt die Stellung des Buches unter den Kethubim eine späte Entstehung vermuten. Auch die Tatsache, daß die Sitte des Ausziehens und Übergebens eines Schuhes zum Zeichen des Abtretens der Rechte und Pflichten eines Verwandten an den anderen, die zur Zeit des Deuteronomiums noch lebte (Deut 25, 9), als nicht mehr bekannte Gepflogenheit der Vorzeit ausführlich geschildert wird (4, 7), läßt auf späte Entstehung schließen. Das will nun nicht sagen, daß alles Erfindung ist. Das ist nicht die Weise der hebräischen Dichter. In der Tat mag David moabitisches Blut in seinen Adern gehabt haben. Wenn er seine Verwandten vor Saul zu den Moabiten schafft (I Sam 22, 3 f.), so könnte das auf Familienbeziehungen hindeuten. Daraus darf man aber kaum schließen, daß hier eine alte wirkliche Geschichte nur in späterer Überarbeitung vorliegt. Der Dichter hat mit dem geringen überkommenen Material zum Zwecke seiner Tendenz vollkommen frei geschaltet. Die Söhne Machlon d. h. Krankheit, Kiljon d. h. Hinschwinden, die Schwiegertöchter ʿOref d. h. Rücken, nämlich die den Rücken wendende, und Ruth d. h. die Genossin, nämlich der Noʿomi und ihres Geschickes, haben ihre Namen doch wohl nach der Rolle, die ihnen der Dichter zuerteilte. Was er mit seiner Dichtung lehren wollte, sagt der Schluß des Ganzen deutlich genug. Er zeigt auch, daß es sich dem Dichter wirklich um eine Lehre, nicht einfach nur um eine freundliche Erzählung handelt, wie Greßmann (SATA zu Ruth) behauptet. Dieser Schluß lautet: „man nannte ihn (den Sohn des Boas und der Ruth) Obed. Er war der Vater Isais, des Vaters Davids" (4, 17; die nachfolgende, diesen Worten parallel laufende ausführlichere Genealogie ist störend und doch wohl als Zufügung abzuscheiden). Damit will der Verf. doch wohl sagen, daß eine unbedingte Trennung der Ehen zwischen Israeliten und Nichtisraelitinnen, wie Esra und Nehemia das verlangten, nicht nötig sei. Hatte doch der Vater David eine Moabitin zur Urgroßmutter. Allerdings muß die Fremde, die nach Israel hineinheiratet, mit Ruth dann auch sprechen und danach handeln: Dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott (1, 16). — Wir haben es also mit einer Polemik gegen die Engherzigkeit zu tun und sind auch deshalb in die

Zeit des Esra und Nehemia oder nach ihnen für dies Büchlein verwiesen. Es ist lehrreich, daß eine Schrift wie diese damals noch aus dem Schoß der jüdischen Gemeinde entsprießen konnte und Aufnahme in ihre heiligen Schriften fand. Die strenge Anschauung und Forderung hat sich demnach nicht restlos durchzusetzen vermocht. – Wegen des hier wehenden freieren Geistes ist es übrigens nicht wahrscheinlich, daß Ruth dem Midrasch zum Königsbuch, der Hauptquelle des Chronisten, entstammt (so Budde ZAW 1892 S. 37ff.). Diese war doch wohl in streng judaistischem Geiste gehalten.

Zur Literatur siehe außer den Kommentaren von Nowack (Richter, Ruth und Samuel 1902 in der Nowackschen Sammlung), Bertholet 1898 (in der Martischen Sammlung) und den Einleitungen in das AT; L. Köhler, Der Zweck des Büchleins Ruth Th. T. 1904 S. 458ff.; Bewer, Die Leviratsehe im B. Ruth St. Kr. 1903 S. 328ff.; Caspari, Erbtochter und Ersatzehe in Ruth NKZ 1908 S. 115ff.

6. Jona. Das gleiche gilt von dem Büchlein Jona, von dem Budde (ebenda) dasselbe vermutet. Der Inhalt seiner drei Kapitel mit dem Auftrag an Jona, Ninive das Gericht zu verkündigen, dem vergeblichen Versuch des Propheten, dem zu entgehen, seiner erfolgreichen Predigt in Ninive, der Begnadigung der reuigen Stadt und dem Groll des Propheten über diese Wandlung des göttlichen Entschlusses ist bekannt.

Auch hier mag altes Material zugrunde liegen. Ein Prophet Jona, Sohn des Amittaj, weissagt Jerobeam II., daß er Israel von Chamat bis zum Toten Meer erobern werde (II Kön 14, 25). Es ist ja möglich, daß er auch eine Weissagung über den bevorstehenden Untergang von Ninive ausgesprochen hat, die sich nicht erfüllte. Die Nichterfüllung erklärte man sich aus der Bekehrung der Stadt. Das führt dann vor die Zeit von 607 (Untergang von Ninive). Ebenso kann es schon sein, daß in der Geschichte von der Verschlingung und Ausspeiung durch einen großen Fisch ein alter Mythus von dem Verschlungenwerden der Sonne durch die Nacht und ihr Wiederhervorkommen am Morgen (H. Schmidt, Jona, 1907) oder irgendeine alte Schiffergeschichte steckt. Aber das ist nur der Stoff, den der Dichter vorfand und zu seinem Zweck bearbeitete. Und daß er solchen Zweck im Auge hatte und nicht etwa nur einfach eine Geschichte aus dem Leben des Jona erzählen wollte, zeigt auch hier der Schluß deutlich genug. Wir hören nicht, was weiter aus Jona wurde, nachdem er seinen Auftrag ausgeführt. Vielmehr mit der Zurechtweisung des Propheten, der darüber grollt, daß die göttliche Huld und Gnade auch die Heiden, ihre Kinder, ihr Vieh umfaßt, schließt der Verfasser. Was weiter aus Jona geworden, hört man nicht. Also handelt es sich nicht einfach um die Vorführung eines Propheten und seiner Erlebnisse. Vielmehr soll gelehrt werden, daß Jahwe auch den Heiden gegenüber ein gütiger, gnädiger Gott und Vater ist, und daß das Judentum, als dessen Vertreter Jonas erscheint, die Aufgabe hat und erfüllen muß, auch den Heiden Jahwe und seinen Gerichts- und Gnadenwillen kundzutun. Mit Absicht wird gegenüber der Engherzigkeit des Jonas (d. h. der Juden) und der Gottwidrigkeit seines Verhaltens die Gottesfurcht der heidnischen Schiffer (1, 5ff. 14)

sowie der Bewohner von Ninive (3, 5 ff.) hervorgehoben. Auch das hängt mit der Tendenz des Buches zusammen. Die Heiden kennen danach wahre Gottesfurcht und haben sie auch.

Die Schrift ist im ganzen unversehrt in unsere Hände gekommen. Der Dank für erfahrene Rettung des noch nicht geretteten Propheten im Bauche des Fisches (2, 2 – 10) ist natürlich ungeschickter Einschub. Hier und da weisen Dubletten auf Wucherungen 1, 4 a α ‖ 4 a β; 1, 7 a β ‖ 1, 8 a α, die Versetzung von 4, 5 aus seiner ursprünglichen Stelle hinter 5, 4 an seinen jetzigen Ort u. a. m. auf leichte Beschädigungen hin. Aber darüber hinaus Verarbeitungen von Parallelberichten, gar die Zusammenwebung einer elohistischen und jahwistischen Quelle zu finden (Böhme ZAW 1887, 227 ff.), dazu reichen die Unebenheiten im Text nicht aus (siehe über diese Fragen Schmidt ZAW 1905 S. 302 ff.).

Die Sprache des Buches verrät deutlich späte nachexilische Entstehung. Sie einer jüngeren Überarbeitung zuzuweisen (Schmidt, StKr 1906 S. 104 ff.), erscheint untunlich.

Nichts führt darauf daß Ausdrücke wie chischscheb le 1, 4 (= חִשֵּׁב לְ), d. h. im Begriff sein, hith-aschschet 1, 6 (= הִתְעַשֵּׁת) d. h. gedenken an, minnah 2, 1 (= מִנָּה) d. h. abordnen, senden, taʿam 3, 7 (= טַעַם) in der Bedeutung „Befehl" wie b^{e}schell^e mi 1, 7 (= בְּשֶׁלְּמִי) und b^{e}schelli 1, 12 (= בְּשֶׁלִּי) d. h. „durch wen" dem ursprünglichen Fluß der Darstellung erst später beigefügt sind. Sie aber führen uns zeitlich recht tief hinab, wenn auch hervorzuheben ist, daß Jona noch Aufnahme in das Sirach schon bekannte „Zwölfprophetenbuch" fand (Sir 49, 10). Auch muß es bei der Aufnahme schon längere Zeit existiert haben, so daß man seine Entstehung vergessen hatte, das Ganze als Geschichte nahm und so aus „chronologischen" Gründen ganz sachgemäß vor Micha stellte.

Aus Obigem ergibt sich, daß die Meinung von Schmidt (a. a. O.), es handle sich dem gegen 586 schreibenden Verfasser um die Frage, ob Jahwe ein durch Prophetenmund über eine sündige Stadt verhängtes Urteil bei eintretender Bekehrung zurücknehme, eine Frage, die er im Gegensatz zu Jeremia (der ihm vielleicht zu seinem Prophetenbild saß), entschieden bejaht, kaum das Rechte trifft.

Zur Literatur siehe außer den angegebenen Abhandlungen die Kommentare zu den kleinen Propheten von Wellhausen^3 1898, Nowack^2 1904 (in der Nowackschen Sammlung), Marti 1904 (in der Martischen Sammlung) und die Einleitungen ins AT.

Sechster Teil

Die Diadochenzeit

Erstes Kapitel: Die äußeren Verhältnisse

§ 36. Von Alexander bis auf Antiochus den Großen

1. Die Quellen. Vgl. zu den folgenden Ausführungen: Niese, Geschichte der griech. und makedon. Staaten seit der Schlacht von Chäronäa, 1899. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895, und Judaica, 1900. Guthe, Geschichte des Volkes Israel [3] S. 319 ff. Vor allem Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte [4] S. 226 ff.

Die Geschicke des Judenvolks in der Diadochenzeit ist nicht leicht darzustellen. Das liegt an den Quellen. Was heidnische Schriftsteller hierüber mitteilen (Hekatäos von Abdera, Theophrast, Manetho u. a. a.), verrät zum Teil recht geringe Kenntnisse des Judentums, oder ist, wo sie eingehender und zutreffender berichteten (Apion, Polybius), durch die Juden entstellt oder verloren gegangen. Jüdische Schriftsteller aber wie Pseudohekatäos (um 100 v. Chr.), Jason von Cyrene und das zweite Makkabäerbuch (beide um die Wende der Zeiten), sowie Josephus sind wegen ihrer nachweisbaren Schönfärberei, ja Schwindelei mit äußerster Vorsicht zu benutzen. Selbst das erste Makkabäerbuch (um 100 v. Chr.), im ganzen zuverlässig, ist nicht frei von Tendenz und hat darum manches, was dem Verfasser zu berichten unlieb war, unter den Tisch fallen lassen.

2. Unter Alexander. Nach allem stellt sich der Verlauf etwa folgendermaßen dar: Mit dem Perserreich fiel auch die Provinz Syrien in die Hände des Alexander, und zwar, wenn man von dem hartnäckigen Widerstand von Tyrus absieht, das sich sieben Monate lang, und von Gaza, das sich zwei Monate gegen den Belagerer behauptete, ohne erheblichen Widerstand. Samarien, das sich sperrte, wurde von Perdikkas unterworfen und mit Makedoniern besiedelt, Damaskus durch einen Handstreich genommen und des daselbst bewahrten königlichen Schatzes beraubt. Jerusalem und das jüdische Volk fügten sich ohne viel Aufhebens in den Wandel der Zeit und fuhren nicht schlecht dabei. Alexander ist kaum in Jerusalem gewesen. Er hatte etwas anderes zu tun. In sieben Tagen stürmte er nach der Einnahme von Gaza bis Pelusium vor. War ihm die Niederwerfung von Ägypten also eilig, dann wird er sich nicht mit einem Besuch des von seinem Wege abliegenden Jerusalem aufgehalten haben. Wenn diese Stadt wirklich wegen ihrer Treue gegen Darius seinen Zorn erregt hätte, wie jüdische Schriftsteller behaupten, so genügte – wie bei Samarien – die Entsendung eines Feldherrn mit einigen Streifkorps, um sie zur Ver-

nunft zu bringen. Aber eine vollständige Ignorierung Jerusalems von seiten Alexanders paßte nicht zu den jüdischen Vorstellungen. Ein Alexander sollte an der Stadt des Gottes und Herrn der Welt achtlos vorübergegangen sein?! Nimmermehr! So ersann man zur eigenen Erbauung und zur Freude anderer die Geschichte, daß der große König in Wut gegen die persertreue Stadt angestürmt sei. Als ihm aber vor Jerusalem unter dem weißgekleideten Volk inmitten der mit Byssusgewändern geschmückten Priesterschar der Hohepriester in einem hyazinthfarbenen golddurchwirkten Kleide entgegentrat, erkannte er in diesem die ihm zu Dion in Makedonien im Traum erschienene Figur eines Mannes wieder, der ihm die Eroberung des ganzen Perserreiches geweissagt und seine Führung hierbei versprochen habe. Sofort schlägt sein Zorn in Zuneigung und Bewunderung um, zumal da man ihm die ihn betreffenden Prophezeiungen in dem (doch erst 165 geschriebenen!) Buch Daniel (Kap. 11, 3) vorlegte. Er opfert Jahwe nach Anleitung des Hohenpriesters und überschüttet die Juden mit einer Reihe von Gnadenerweisungen, wofür sie dann in großen Scharen in sein Heer eintreten. – An diesen, einer apokryphen Schrift entnommenen Nachrichten des Josephus (Altertümer XI 8) ist nur das wahr, daß die Juden eine Reihe von Vorrechten, nach denen sie lüstern waren, als von Alexander ihnen verliehen darstellten, um sie unter Berufung darauf von seinen „Nachfolgern" zu erschleichen. Im übrigen ist an der ganzen Geschichte kein wahres Wort. – Die Juden gingen anscheinend ohne Sang und Klang von der persischen in die makedonische Untertänigkeit über, was auch das Klügste war. Sie wurden nun einem syrisch-makedonischen Statthalter unterstellt und haben diesem wie bisher dem persischen ihre Abgaben entrichtet, ohne weiter in ihrer inneren Verwaltung, ihrer Religion, ihren kultischen Angelegenheiten behindert zu werden. –

3. Unter ägyptischer Herrschaft. Alexander starb 323 zu Babel. Sein Reich zerfiel, und es fragte sich, zu welchem der größeren sich nun bildenden Teilreiche Judäa kommen würde. Zunächst versuchte Antigonus, dem Großphrygien, Pamphylien und Lykien zugesprochen war, das ganze Reich unter seiner Hand zu vereinen. Er bemächtigte sich ganz Kleinasiens, eroberte Babylonien und nahm Ptolemäus von Ägypten Cypern und Syrien ab. Zwar schlug Ptolemäus, der sich auf Antrieb des zu ihm geflohenen Seleucus von Babel zur Wiedereroberung von Syrien anschickte, des Antigonus Sohn, Demetrius Poliorketes, im Jahr 312 bei Gaza. Doch hatte nur Seleucus den Nutzen davon. Er machte sich wieder zum Herrn von Babylonien und galt von da den Orientalen als der wahre Nachfolger des Alexander, nach dessen neuen Regierungsantritt sie ihre Zeitrechnung richteten. (Von 312 seleucidische Ära.) Ptolemäus dagegen mußte bei dem Vorrücken von Antigonus Palästina wieder räumen. Da mag es geschehen sein, daß er die Mauern von Jerusalem schleifte, um seinem Gegner nicht einen so befestigten Platz in die Hände fallen zu lassen. Auch sei er, heißt es, den Juden ein harter Herr gewesen. (Agatharchides bei Josephus c. Ap. 1, 22. Antiq. XII, 1.) Zu dieser glaubwürdigen Notiz paßt wenig genug die Behauptung Späterer, daß eine

Masse von Juden nach Ägypten gezogen sei, das Heer des Ptolemäus zu verstärken und sich der Milde und Menschenfreundlichkeit des philosemitischen Königs zu erfreuen. Von einer namhaften Diaspora kann bei den noch kleinen Verhältnissen um und in Jerusalem zu jener Zeit kaum die Rede sein. – Das Schicksal Syriens schwankte längere Zeit hin und her, bis Antigonus in der Schlacht bei Ipsus (301) geschlagen ward und fiel. Danach legte Seleucus, der das Hauptverdienst an dem Siege über Antigonus hatte, die Hand auf Nordsyrien, wo er die Stadt Antiochia mit dem Hafen Seleucia erbaute und zur Residenz seines großen Reiches machte. Damit aber war für Palästina keine Zeit der Ruhe gekommen. Es ward nämlich zum Zankapfel zwischen Ägypten und Syrien. Bei allem Hin und Her lag es aber so, daß der Südteil von Syrien, Palästina, der Hauptsache nach in ägyptischer Oberhoheit war und blieb. Das bedeutet nun, daß die Juden unter den ägtischen Herrschern (Ptolemäus I. Soter 323 – 285; Ptolemäus II. Philadelphus 285 – 47; Ptolemäus III. Euergetes 247 – 21) ungestört ihrer Art leben konnten, auch wohl an der damals sich entfaltenden Blüte des ägyptischen Reiches in bescheidenem Maße teilnahmen. Auch müssen sich in Ägypten allmählich einige Judengemeinden gegründet haben, die des Hebräischen nicht mehr so kundig waren, daß sie die heiligen Schriften in der Ursprache verstanden: sie mußten für sie in das Griechische übertragen werden. Wie denn auch geschah. (LXX.) Doch ist wohl kaum daran zu denken, daß die Juden in Ägypten überhaupt, insbesondere aber in Alexandria, damals eine große Rolle gespielt, eine geistige Macht gebildet haben. Sie wohnten in Alexandria, im Fajûm und anderswo meist zusammen und waren neben der griechischen Herrenklasse Bürger zweiter Ordnung; sie waren auch wohl im Lande zu finden, sei es als Sklaven oder als Händler. Da der hellenistische Geist in Ägypten der herrschende war, schmiegten sie sich den Griechen und nicht den Ägyptern an, was sich auch darin zeigt, daß uns hier und da Juden mit griechischen Namen entgegentreten. Aber die eigentliche „Hellenisierung" der Juden kam nicht von Ägypten, sondern von dem Reiche der Syrer her.

§ 37. Die syrische Herrschaft

1. Von Antiochus dem Großen bis zu Antiochus Epiphanes. Mit Ptolemäus IV. Philopator (221 – 205) und Ptolemäus V. Epiphanes (205 bis 181) setzt der Verfall des ägyptischen Reiches ein. Das machte sich der syrische König Antiochus III. mit dem Beinamen der Große (222 – 187) zunutze. Nach einem vergeblichen Versuch im Jahre 217 (er wurde von Ptolemäus IV. bei Raphia geschlagen) brachte er sich dank der bei dem Tode des Ptolemäus IV. und der Thronbesteigung seines vierjährigen Sohnes, Ptolemäus V., einsetzenden inneren Wirren Ägyptens mühelos in den Besitz von fast ganz Palästina. Einen Versuch, ihm das Gewonnene zu entreißen, vereitelte er durch den Sieg über die Ägypter unter Führung des Ätolers Scopas bei Paneas an den Jordanquellen (198?) und durch die Eroberung von Sidon. Wenn er danach Ptolemäus V. mit seiner

Tochter vermählte und dieser Cölesyrien als Mitgift versprach, so hat er doch wohl nie im Ernst daran gedacht, das Versprechen einzuhalten.

Der Wechsel brachte den Juden nicht, was sie erhofft zu haben scheinen. Es machte sich bei ihnen nämlich gegen Ende der ägyptischen Herrschaft, mit der sie bis dahin zufrieden waren, eine Hinneigung zu Syrien bemerkbar (Dan 11, 14; Joseph Antiq. XII 3, 3). Der Grund ist nicht ersichtlich. Ob es der steigende Einfluß der syrischen griechenfreundlichen Partei, ob es syrisches Bestechungsgeld, ob es am Ende beides war, gleich viel: fest steht, daß sich die Bewohner von Jerusalem dem Antiochus nach seinem Siege freiwillig unterwarfen. Nicht zu ihrem Vorteil. Die zahlreichen Gnadenbeweise, die Antiochus III. nach Josephus (a. a. O.) den Juden erwiesen haben soll, sind, wie gewöhnlich bei Josephus, erlogen. Doch mag der König sie zunächst unbehelligt gelassen haben. Als aber die Römer dem Antiochus durch die Schlachten bei Thermopylä (191) und Magnesia (190) nicht nur die Pläne eines Weltreichs, sondern auch Kleinasien bis zum Taurus nahmen und ihm einen innerhalb zwölf Jahre zu zahlenden Tribut von 15000 Talenten (= 70 Millionen Mark) auferlegten, bekamen auch die Juden ihr Teil zu schmecken. Bei dem so verkleinerten Reich war natürlich der Anteil der einzelnen Provinzen um so größer und drückender. Da ist es wohl zu verstehen, daß des Antiochus Nachfolger, Seleucus IV. Philopator (187 – 175), der mit dem Throne auch die Schulden und die Pflicht ihrer Abtragung übernahm, Tributeintreiber das Land durchziehen ließ (Dan 11, 20) und so den Juden mit ihrem Geld auch die Liebe zu den Syrern gründlich benahm.

2. Antiochus Epiphanes. Das ward unter seinem Bruder und Nachfolger Antiochus IV. Epiphanes (175 – 164) noch schlimmer. Der griff den Juden nicht nur an den Geldbeutel, sondern an die Religion. Er wollte und mußte sein Reich fest zusammenschließen, um die nötigen Kräfte zur Eroberung Ägyptens zur Verfügung zu haben. Und das beste Mittel dafür schien ihm das religiöse Band. Nicht umsonst war er als Geisel in seiner Jugend in Rom gewesen. Unter anderen Dingen, die er bis zu lächerlicher Nachahmung annahm, lernte er dort auch den Jupiter Capitolinus und seinen Kult kennen. Ihn, den er mit dem Zeus Olympius zusammenwarf, machte er zum Reichsgott und hoffte so, gleich den Römern, an ihm einen starken Beschützer, an seinem Kult im ganzen Reich ein festes Einheitsband zu besitzen. Der unvermutete Widerstand, den er hierin nur allein bei den Juden fand, reizte ihn zu namenloser Wut. Hatten sie ihn doch selbst in ihre Wirren und Kämpfe um das Hohepriesteramt hineingezogen. War doch eine starke hellenistische Partei bereit, zur syrischen Seite in Jerusalem überzutreten.

Dieser erschienen die jüdischen Zeremonien und Kultgegenstände als Außendinge der Religion, die man gut lassen konnte, ohne die Religion zu schädigen. Das waren Überbleibsel vergangener, überholter Zeiten, an denen nur Zurückgebliebene noch hingen! Konnten sie sich nicht auf die Propheten mit ihrer Polemik gegen Opfer und Zeremonien berufen? Auch war Jahwe wie Zeus doch nur der Name des e i n e n Gottes, dem

die Gebildeten des Hellenismus, soweit sie fromm waren, überall huldigten! Man kann verstehen, daß Antiochus wie sie meinte, die Einführung des Zeuskultus habe keine Bedenken, werde, wie in den aramäischen so auch in den jüdischen Gebieten ohne Schwierigkeiten durchzuführen sein. Nun aber zeigte sich, was die Reformen des Esra und Nehemia dem jüdischen Volk bedeuteten. Es sah – und mußte das auch bei seiner gleichen Wertung des Kultus mit dem eigentlich religiös-sittlichen Kern der Frömmigkeit – hierin einen Angriff auf die Religion selbst. Davor hatten sich Perser wie Ägypter gescheut. Dem Epiphanes war es vorbehalten, das Unerhörte zu wagen. Das Volk der Juden war für eine freiere Form der Frömmigkeit noch nicht reif. Und es ist gewiß, daß diese nicht von außen, sondern von innen heraus (Jesus!) kommen mußte.

Antiochus, durch die Verjagung des von ihm zum Hohenpriester gemachten Menelaus gereizt, erschien nach seiner Rückkehr von dem ersten (171) ägyptischen Feldzug im Jahre 170 zu Jerusalem, betrat, entweihte, beraubte den Tempel und machte sich durch lästerliche Reden verhaßt. Blut vergoß er nicht. Das blieb seinen Offizieren vorbehalten, die Jerusalem nach dem Rückzug der Syrer aus Ägypten (168) mit starker Heeresmacht heimsuchten. Die Bewohner wurden ausgeplündert, die Häuser zerstört, die Mauern niedergerissen. Die Davidsburg bauten sie zu einer syrischen Festung (der Akra) aus. Anstatt der geflohenen gesetzestreuen Judäer wurden Fremdlinge angesiedelt. Nach dieser Vorbereitung erfolgte der Hauptschlag. Auf Befehl von Antiochien her sollte mit dem ganzen Kult, der Beschneidung, dem Sabbat usw. aufgeräumt werden. Im Tempel, der zum Teil der Zerstörung anheimfiel, erstand auf dem Altar Jahwes ein Zeusaltar, und durch das Land hin wurden die Juden gezwungen, auf heidnischen Altären, vor heidnischen Bildern unreine Opfer darzubringen.

3. Die Makkabäer. Es ist bekannt, wie sich hieran der Zorn und der religiöse Fanatismus der Altgläubigen im Lande entzündete. Die fehlenden Führer erwuchsen ihnen in dem Priester Mattathias von Modëin (zwischen Jerusalem und dem Meere) und seinen Söhnen. Mit eigener Hand erschlug er den Griechen und Juden, die in seinem Dorfe sich anschickten, dem Zeus zu opfern. Das war das Zeichen zum Aufstand, den nach des Vaters Tode (166) sein heldenhafter Sohn Judas zu nutzen verstand. Er schlug die verschiedenen, gegen ihn gesandten syrischen Heere, eroberte Jerusalem (aber nicht die Akra), stellte den Tempel und Tempeldienst wieder her, so daß man im Dezember 165 Jahwe wieder in alter Weise verehren und opfern konnte – denn der Tempel in Leontopolis, den der legitime Hohepriester Onias an Stelle des geschändeten und entweihten errichtet hatte (166) wurde von den rechtgläubigen Juden nicht anerkannt. Doch auf die Dauer vermochte man Jerusalem nicht zu halten. Der syrische Feldherr Lysias (162) eroberte es, gestattete im übrigen freie Religionsübung, woran die Syrer weiterhin nicht rührten. Damit war der Teil der Juden in Jerusalem, der nach Esras Vorbild nur die Freiheit des Kultes, aber nicht des Staates begehrte, ganz einverstanden. Nicht so die Makkabäer und die Landschaft, auf die sie sich der Hauptsache

nach stützten. Juda führte den Kampf auf eigene Hand weiter, besiegte den gegen ihn gesandten Nikanor in der vielgerühmten Schlacht von Adasa (161), die seitdem alljährlich am 15. Adar (Februar – März) gefeiert wurde. Schließlich aber unterlag er der Übermacht und fiel den Heldentod (160).

Nur durch die jetzt einsetzenden Thronwirren und inneren Unruhen in Syrien ist es seinem Bruder Jonathan gelungen, sich allmählich durch Gewalt und skrupellose Politik soweit in die Höhe zu bringen, daß er zwar nicht freier „König" der Juden, aber doch der eigentliche Machthaber im Lande war. Ja, er setzte es durch, daß er von den Syrern als Hoherpriester gegen das legitime Haus der Sadoqiden anerkannt wurde und über sein Land hinaus drei Bezirke Samariens, die er eingenommen hatte, behalten durfte. Aber seine Eitelkeit war größer als seine Klugheit. Durch Schmeicheleien des syrischen Feldherrn Trypho betört, begab er sich in dessen Lager, wo er gefangengenommen und niedergemacht wurde (143). Doch seinen Zweck erreichte der syrische Feldherr und Thronräuber nicht. In Jonathans auf Volksbeschluß zum Führer erwählten Bruder Simon trat ihm eine überlegene Kraft entgegen. Simon krönte das Werk seines Vaters und seiner Brüder. Er vollendete den Ausbau von den Mauern Jerusalems, schützte das Land auch sonst durch Anlage von Festungen und machte Joppe zu einem jüdischen Hafen. Er brachte die Akra, in die er am 23. Mai 141 feierlich einzog (Ps 110?), und damit die letzte Stütze syrischer Herrschaft zu Fall und war der Gründer der hasmonäischen Dynastie. Leider fand das Leben dieses tüchtigen Mannes, unter dessen Regierung sich das Volk wohl fühlte, ein gewaltsames Ende. Fürstenmord von Verwandtenhand, im Hasmonäerhause von da ab an der Tagesordnung, setzte seinem Leben vorzeitig ein Ziel (134).

Zweites Kapitel: Die inneren Verhältnisse

§ 38. Geistige Strömungen

Vgl. hierzu besonders: Wellhausen a. a. O. S. 237 ff. Bertholet: Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, 1911 S. 143 – 293. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum [2 3] 1912.

1. Der Hellenismus. Mit Alexander schickte das Griechentum sich an, den Orient nicht bloß äußerlich zu gewinnen. Es galt auch eine geistige Eroberung. Sie gelang zunächst. Anders wie im Perserreich, das den einzelnen Teilen ihre geistige Art ließ, drängte sich griechische Bevölkerung, griechischer Geist überall vor. Griechische Kolonien entstanden durch die Welt hin. Griechische Wanderprediger durchzogen missionierend die Länder, um für ihre Predigten Anhänger zu finden und die neue Botschaft von der Anweisung zu einem glücklichen Leben zu verkündigen. Es handelt sich dabei nicht um die alte Götterwelt der Griechen, die sie weiter vermitteln wollen, sondern um die Verbreitung einer eklektischen Popularphilosophie, die auf dem Grunde monotheistischer Stimmung die

sittliche Erziehung der Menschen zum Ziel hatte. „Die Philosophen bauten dem Heiligen in der Menschenbrust Altar und Thron, als es draußen mit Füßen getreten oder zu Spiel und Aberglauben erniedrigt wurde." (Wellhausen.) Sie fanden Eingang im Orient, griechischer Geist verband sich mit orientalischer Religion und Geistesart, und das nennt man Hellenismus.

2. Hellenismus und Judentum. Dieser von den Griechen getragenen Strömung kam das Judentum auf halbem Wege entgegen. Denn auch in ihm lebte, wie oben bemerkt, der Gedanke, daß es nur einen Gott für alle Menschen gab, daß dieser Gott der Welt kundgegeben werden müsse und daß Ende und Ziel der Weltgeschichte Anerkennung und Verehrung dieses Gottes sei. Dabei hatte das Judentum vor der griechischen Weise den großen Vorsprung, daß es sich dort um eine Philosophie, eine Lehre, hier aber um eine im Glauben und Leben des Volkes fest verankerte Kraft, um eine wirkliche Religion mit ihren das ganze Sein und Denken durchherrschenden und bewegenden Trieben handelte. Es fragte sich nun, wie bei dem Aufeinandertreffen dieser zwei Welten jüdisches Wesen bestehen, ob in ihm die weltweite Strömung oder die ihr widerstrebende national beschränkte den Sieg davontragen würde. Denn ein sich volles Abschließen von dem Hellenismus war unmöglich. Das ist ja nicht einmal dem nachchristlichen Judentum gelungen, so sehr es das erstrebte. Schon daß die Juden vielfach die griechische Sprache annahmen oder sie wenigstens neben der ihren gebrauchten, war von großer Bedeutung. Es hieß doch etwas anderes, Griechisch als Aramäisch zu sprechen. Mit dem Gebrauch des Aramäischen, das ja vor dem Griechischen die Welt- und Verkehrssprache des Orients geworden war, gab der Jude ja allerdings auch manches auf, wie das bei Verlust der Muttersprache nicht anders möglich ist. Aber das Aramäische war ein dem Hebräischen so nahestehender Dialekt wie das Plattdeutsche dem Hochdeutschen. Und die Verdrängung jenes durch das Deutsch der Lutherbibel hat den Völkern des niederdeutschen Sprachgebiets an sich keine andere Kultur gebracht. Anders das Griechische bei den Juden. Mit der Sprache übernahmen sie eine Reihe von Begriffen und Gedanken, die auf griechisch-hellenistischem Boden gewachsen waren. Das zeigt sich deutlich in der Übersetzung der sog. LXX (s. z. B. Gen 1, 1). Diese führt uns ja nach Ägypten. Hier und von hier kam wohl zuerst der Hellenismus mit dem Judentum in lebhaftere Berührung. Und diese Berührung schlug ihre Wellen auch nach Jerusalem und Judäa hinüber, wie ja die Hersteller der LXX-Thora jüdische Gelehrte in Jerusalem gewesen sein werden. Dazu kommt doch, daß wir auch Juden auf Reisen finden, die Welt besuchend, erforschend und mancherlei Kenntnisse erwerbend (Jesus Sirach 31, 9—11; 39, 4). Dabei ließ sich eine Auseinandersetzung mit griechischer Lehre, griechischer Popularphilosophie nicht umgehen. Und vieles, was aus fremder „Weisheit" stammte (Klugheitsregeln, Erfahrungssätze, Sprichwörter) wurde einfach mit der Angabe nichtisraelitischer Herkunft übernommen (vgl. Prov. 30, 1; 31, 1; s. o. S. 274, die vielleicht auch erst dieser Periode entstammen) oder, so zum Teil (z. B. von Jesus Sirach) als eigene Weisheit gegeben. Wie

weitherzig die Juden in dieser Hinsicht waren, zeigt die Achiqargeschichte. Achiqar, ein weiser Minister des Sanherib, und danach des Assarhaddon erzieht, da ihm eigene Kinder versagt waren, seinen Neffen Nadin und führt ihn durch eine Reihe von Sprüchen in die Weisheit ein, der er bedarf, um nach ihren Regeln das Amt des Veziers erfolgreich und gut zu verwalten. Der undankbare Neffe, zur Macht und Vezierstellung gekommen, verleumdet den greisen Onkel, so daß der König seine Hinrichtung befiehlt. Durch die Milde seines Henkers wird er vor dem Tode bewahrt. Danach kommt Achiqar wieder zu Ehren, sein entlarvter Neffe wird von ihm bei Wasser und Brot gefangengehalten und mit einer neuen Reihe von Weisheitssprüchen, Fabeln und Gleichnissen gespeist, was ihn so ärgert, daß er vor Bosheit anschwillt wie ein Schlauch und schließlich platzt.

Diese ursprünglich nur in einer syrischen, armenischen und slawischen Version erhaltene Erzählung, die auch in den Anhang von 1001 Nacht Eingang gefunden hat und, was die Lehren betraf, von den Griechen auf Äsop übertragen wurde (s. Rendel Harris and Agnes Smith: The story of Ahikar from the Syriac, Armenian, Ethiopic, Greeck and Slavonic versions. London 1898), hat sich in den aramäischen Papyri von Elephantine gefunden (um 400 v. Chr.) (s. Eduard Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, 1912 S. 102 ff.; Text bei Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine, 1911 S. 62 ff.). So hätte sie schon oben bei der Behandlung der Weisheitslehre der Juden in der persischen Periode erwähnt werden können, zumal da hin und wieder fast wörtliche Übereinstimmung mit Proverbien entgegentritt (vgl. Pap 53 und Prov 23, 13 f.). Aber die Annahme liegt nahe, daß sie in griechischer Zeit von den Juden überarbeitet und also unter ihnen verbreitet wurde, wie denn der Verfasser des Buches, Tobit (etwa 200), der wiederholt auf sie hinweist (Tobit 1, 21 f.; 2, 10; 11, 17; 14, 10), den Achiqar zu einem Onkel des Tobit, also zu einem Juden macht (vgl. zu dem Ganzen R. Smend, Alter und Herkunft des Achikarromans ZAW Beihefte XIII 1908 und Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [4] III S. 247 ff.). Wie dem nun auch sein mag: jedenfalls ersieht man, wie leicht fremde Weisheit damals in Israel einströmte. Das zeigt auch das bekannte, eben erwähnte Buch Tobit. Denn bei aller deutlich hervortretenden jüdischen Tendenz (Empfehlung der Treue gegen das Gesetz, des Fastens, Betens, Almosengebens; der Pietät gegen die Eltern usf. s. Bertholet a. a. O. S. 194 ff.) enthält es doch viel fremden Stoff. Die Erzählung von dem dankbaren Toten, die in ihm verarbeitet und nur insoweit judaisiert ist, als aus dem Toten der Engel Raphael wurde, sowie die Angabe von der Tötung der jungen Männer einer Frau durch einen Dämon in der Brautnacht begegnet ebenso in einem armenischen Märchen, in dem eine Schlange, der bekannte Leib des Dämon, das Unheil anrichtet. Der böse Geist „Asmodi", der das bei Tobit bewirkt, ist aus dem persischen Dämon des Zorns Aeshma Daeva entstanden, die entwickelte Engellehre scheint auf persischen Einfluß zurückzugehen (zu dem, vielleicht ursprünglich aramäisch geschriebenen Buch Tobit s. Kautzsch, Apokryphen S. 135 ff. und Schürer a. a. O. [4] III

S. 237 ff.). – Neben solchen mehr gelegentlichen Beeinflussungen werden aber tiefgreifendere auf dem Wege der Mysterien in das Judentum eingeströmt sein. In ihnen floß Semitisches, Persisches, Griechisches zu einem seltsamen Gemisch zusammen, und es ist nicht unmöglich, daß auf diesem Wege uralt semitische, persische und griechische „Weisheit" zu den Juden kam. Der Eingeweihte sollte durch eine Reihe von geheimnisvollen Sakramentsriten, durch Einführung in die rechte Lehre erleuchtet, gereinigt, zur Vergottung geführt werden. Es handelt sich hier darum, durch die Anlehnung an den Dionysus der Griechen, an den gestorbenen und wiederauferstandenen Osiris der Ägypter, den Adonis der Syrer, den Attis der Phryger, mit denen der Myste in engste Lebensgemeinschaft tritt, das Mittel zum Wiederaufleben, zum Eingehen in ein besseres Jenseits zu erlangen (s. Knopf, Einführung in das NT, 1919 S. 207 f.). Solche Gedanken lagen dem Juden von Haus aus fern, wie denn weder die Proverbien noch auch Jesus Sirach (s. bei ihm dagegen 16, 30; 17, 1. 40; 7, 17; 10, 11; 19, 3 u. o.) den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode und nun gar an eine leibliche Auferstehung kennen. Es ist darum möglich, daß, wo solche Gedanken begegnen (Ps 49, 16; Ps 73, 23 f.; Dan 12, 2 ff.), griechischer Einfluß vorliegt, wie denn der Dichter von Ps 73 diesen seinen Glauben in den 'miqdesche el' (= מִקְדְּשֵׁי אֵל) gefunden haben will, was Duhm (Psalmen, 1899 bei Marti z. d. St.) vielleicht mit Recht als „Mysterien" auffaßt und von einer nach griechischem Muster gebildeten jüdischen Gemeinschaft Eingeweihter versteht. Aber gewiß ist das alles nicht. Es kann hier auch eine eigene Fortbewegung und Entwicklung des jüdischen Glaubens vorliegen (siehe Hiob 14 und 19). Jedenfalls waren sich auch viele Juden ihrer Eigenart mit Stolz bewußt, warnten vor den fremden Geheimnissen und stellten der fremden Weisheit, die sie als eine niedere Form wohl anerkannten, die aus Israels Gesetz und Glauben fließende Weisheit als die höhere gegenüber (s. Sellin, Die Spuren der griechischen Philosophie im AT, 1905). Ja, die „Weisheit des Jesus Sirach" und die in seinem Buche geschilderte Lehrtätigkeit hat die ausgesprochene Absicht, die Schüler von der fremden Weisheit fernzuhalten und in die höhere Weisheit Israels einzuführen, wobei der Verfasser sich nicht scheut, manches anderswo Aufgenommene als eigene d. h. israelitische Weisheit zu geben.

Im übrigen wird man sagen müssen, daß seine „Weisheit" vielfach den Vergleich mit der griechischen nicht aushält, oft recht trivial und erkältend wirkt. – Wenn übrigens in dieser Periode bei den Juden soviel von der „Weisheit" die Rede ist, so kann man auch darin wohl eine Einwirkung des Hellenismus sehen. Der σοφία der φιλόσοφοι setzt man die chokma (= חָכְמָה) der chakamim (= חֲכָמִים) entgegen.

Jesus Sirach, der um 200 lebte und wirkte, hat seine Sprüche in hebräischer Sprache verfaßt. Sein Enkel übertrug sie in das Griechische laut Vorrede zu Jesus Sirach (etwa um 130). Die griechische Übersetzung, in der Sirach unter den Apokryphen überliefert wurde, liegt in bester Ausgabe bei Swete (The Old Testament in Greek [2] II Cambridge) vor. 1896 entdeckte man in einigen aus der Geniza (d. h. der

Rumpelkammer) einer Synagoge von Altkairo nach Cambridge, London, Oxford gebrachten Manuskriptblättern Teile der hebräischen Urschrift, die nun zu etwa zwei Dritteln in unseren Händen ist. Textausgaben des Hebräischen: Strack, die Sprüche Jesus' des Sohnes Sirachs (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin N 31, 1903, mit Anmerkungen und Wörterbuch) Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch, Berlin 1906. Zur Auslegung: Ryssel in Kautzschs Apokryphen S. 230 ff. und Smend, Die Weisheit des Sirach, erklärt 1906, und Bertholet a. a. O. S. 169 ff., Meinhold, Israels Weisheit, 1908 S. 68 ff.

§ 39. Literatur

Auf dem also geschilderten Boden ist nun eine Literatur erwachsen, die, sei es durch Aufnahme, sei es durch entschiedene Ablehnung, deutlich verrät, daß die Frage des Hellenismus für die geistige Kultur der Juden jener Zeit eine Lebensfrage war. Von dieser Literatur soll hier, soweit von ihr nicht schon im vorigen Paragraphen die Rede war, gehandelt werden.

1. Worte auf Alexander?

Ob direkte Anspielungen an Alexander und seine Taten in biblischen Worten vorliegen, ist fraglich. Es kann sein, daß das Orakel Jesaja 14, 28 – 32, nach der jetzigen Überschrift im Todesjahr des Ahas (728??) gesprochen, mit der Bedrohung Phönikiens von Norden auf die von Alexander herkommende Gefahr hinweist (nach der Schlacht bei Issus 333, vor der Belagerung von Tyrus und Gaza, Duhm, Das Buch Jesaja [3] 1914 z. d. St, Marti, Das Buch Jesaja, 1900 z. d. St.). Aber nötig ist die Annahme nichtjesajanischer Herkunft dieses Wortes nicht, da die „Elenden" (= עֲנִיֵּי עַמּוֹ) hier, entgegen der Behauptung von Duhm, nicht wie in der nachexilischen Gemeinde dem Gesamtvolk gleichgesetzt, sondern ausdrücklich von ihm unterschieden werden. Man kann also recht wohl an die Bewahrung der kleinen, um Jesaja versammelten und verachteten Gemeinde denken (s. o. S. 165). Und damit fällt die Nötigung, dem Jesaja die Verse abzusprechen, fort. Er redet dann von der assyrischen Gefahr. Ebenso kann der Spottgesang über den zum Hades fahrenden Völkerbezwinger und -schinder, den mächtigen König, der sich den Göttern gleich achtete und nun herabfährt in die Scheol (Jes 14, 5 – 21), können die Weherufe gegen den Tyrannen (Hab 2, 9 ff., so Duhm und Bertholet), auf Alexander bezogen werden: (s. o. S. 216 und S. 247) aber gewiß ist das alles nicht. Das Gleiche gilt nun auch von der kleinen Apokalypse Jes 24 – 27.

2. Apokalyptische Literatur

Nach dem Verstummen der Propheten treten die Apokalyptiker hervor. Die jüdische Gemeinde bedurfte neben der Belehrung durch das Gesetz und die Weisen, die sich ganz auf das Gegenwärtige beschränkte, eines Trostes durch Ausblicke in die Zukunft. Je enger die Gegenwart, je mehr der messianische König aus ihr entschwand, desto stärker flüchtete man sich in die

Zukunft. Das zeigt das Gesangbuch (s. o. S. 280 ff.). Das zeigen insbesondere die **Apokalypsen**, die für diese Periode bezeichnend sind. Was die Propheten gesagt, war doch Jahwes Wort. Darum kann es nicht zu Boden fallen. Man hat nur falsch gedeutet. So wird eine richtige Deutung, eine richtige Berechnung der von ihnen genannten Zahlen (z. B. Dan 9), wird die richtige Folgerung aus den Gedanken der Propheten der Gemeinde die Beruhigung und Gewißheit geben, daß Jahwes Wort in Ewigkeit dauert. Die Apokalyptiker lassen zunächst ihre Schriften ohne Namen ausgehen (Sach 9 ff.; Jes 24 – 27; Joel 3 f.; Jes 33), danach aber wählen sie durch Weisheit berühmte Männer der Vorzeit (Henoch, Noah, Daniel, Baruch, Esra), um sie zu Trägern ihrer Worte zu machen und diesen dadurch einen größeren Eindruck zu sichern. Sie bedienen sich viel der Träume, Gesichte und Engelsmitteilungen, enthüllen die Geheimnisse des Himmels und der Erde und benutzen dabei vielfach altorientalische Weisheit, wie sie jetzt von überallher einströmte.

1) Eine solche namenlose Apokalypse liegt **Jes** 24 – 27 vor und zwar in den Abschnitten 24; 25, 6 – 8; 26, 20 – 27, 1. 12. 13 (die Lieder 25, 1 – 5. 9 – 11; 27, 2 – 5 und die Abschnitte 26, 1 – 19; 27, 6 – 11 scheinen später hineingearbeitet zu sein s. **Duhm** z. d. St.). Der Verfasser entwickelt mit großem Wortschwall und Wortgeklingel ein Gemälde von dem zu erwartenden, über die Welt daherbrausenden Gericht Jahwes. Die ganze Erde ist voller Frevels, die ewigen Satzungen sind gebrochen. Darum wird schwere Not kommen, auch über Jerusalem. Der Wein versiegt, die Zither verstummt, Jauchzen und Freude ist dahin. Die Stadt liegt wüste. Und wenn nun vom fernen Westen der Jubelruf erschallt, daß Jahwe sich jetzt anschicke, seinen Gerechten (d. h. den Juden) Sieg zu schenken, so vermag der Seher nur Siechtum, Raub und Gefahr zu erblicken. Denn erst muß das schwere Gericht kommen. Da wankt und schwankt die Erde wie eine Hängematte. Dann wird das Heer der Höhe in der Höhe, werden die Könige des Erdbodens auf dem Erdboden (d. h. also die himmlischen und irdischen Könige und Völker s. Dan 10, 1 ff.; Ps 82, 1) gerichtet, in die Grube geworfen und dort bis zum Endprozeß aufbewahrt. Jahwe aber erscheint nun in seiner Lichtglorie auf dem Zion und macht durch sein Strahlen Sonne und Mond überflüssig (24). Hierher wird er die Völker berufen, ihnen ein köstlich Mahl bereiten, die Hülle von ihren Augen, die Tränen von ihren Wangen entfernen und die Schmach seines eigenen Volkes von der ganzen Erde tilgen (25, 6 – 8). Es möge sich nur eine kurze Weile in seiner Kammer verschließen, bis sein Gott das Gericht an den Erdbewohnern vollzogen hat. Da wird er die flüchtige und die gewundene Schlange und das Wassertier mit seinem mächtigen Schwert erschlagen. Dann werden die Juden aus aller Welt gesammelt und Jahwe huldigen in Jerusalem (26, 20 f.; 27, 1. 12, 13).

Es liegt in der Weise der Apokalypsen, daß sie sich mit Andeutungen begnügen, die den Zeitgenossen leichter verständlich waren, als sie es uns sind. Im übrigen lieben sie auch die Geheimnistuerei. Darum kann man auch nicht mit Sicherheit sagen, welch äußeres Begebnis den Ver-

fasser zu seiner Apokalypse, die Bewohner des Westens, zum Jubel veranlaßt hat, und an wen bei den drei Tieren zu denken ist. Es liegt nahe, die Zeit des Alexander zu verstehen. Jerusalem, ziemlich heimgesucht durch Artaxerxes Ochus, (? 24, 10 – 12), hat zunächst noch Tage der Prüfung (infolge der Welteroberung der Makedonier?) zu erwarten. Unter den drei Tieren müßte man dann Makedonien, Persien und Ägypten verstehen. (So Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja, 1897 S. 157 ff.; Cornill, Einleitung ins AT; Steuernagel, Einleitung ins AT; Smend, ZAW 1884 S. 181 ff. nimmt im allgemeinen auch das vierte Jahrhundert als Entstehungszeit.) Duhm dagegen und ihm folgend Marti (s. ihre Kommentare) datieren diese Apokalypse in die Zeit des Johannes Hyrkanus und beziehen die Verwüstung Jerusalems auf die Belagerung der Stadt und die Verheerung Judas durch Antiochus VII. Sidetes. Über dessen unglücklichen Zug gegen die Parther vermag sich der Verfasser nicht zu freuen (24, 15). Die Tiere sind die Parther, Syrer und Ägypter.

Interessant ist, daß das Gericht sich vom Gericht über das Volk Juda und seine Nachbarvölker (so die alten Propheten) nicht bloß zu einem Gericht über alle Völker der Welt, sondern auch über die Natur und über die Geister, die den verschiedenen Regionen und Sphären der Welt vorstehen und die Gestirne wie die Weltvölker leiten, ausgeweitet hat, und daß hier in Ausführung Ezechielischer Gedanken ein vorläufiges und ein Endgericht unterschieden wird.

2) Neben dieser kleinen Apokalypse steht die sie an Umfang und Bedeutung weit überragende Apokalypse Daniel.

Diese Schrift enthält in ihrem ersten berichtenden Teil (1 – 6) eine Erzählung von Daniel und seinen Genossen, die als Pagen am Hofe des Nebukadnezar erzogen wurden und sich durch Tugend, Weisheit und Gesetzestreue hervortaten (Kap. 1). Daniel, der dem König das seinen Weisen Unmögliche leistete – er ruft Nebukadnezar den vergessenen Traum vom Monarchienbild ins Gedächtnis zurück und deutet ihn – kommt darauf zu hohen Ehren (Kap. 2). Dasselbe gilt von seinen Freunden, die des Königs Bildnis nicht anbeten und dafür in den feurigen Ofen geworfen werden, wo sie ein Engel Jahwes wegen ihrer Treue behütet (Kap. 3). Daniel zeichnet sich weiter aus durch Deutung des Traumes von dem bis in den Himmel ragenden Baum, der dann auf göttlichen Befehl hin niedergelegt wurde. Nebukadnezar, der diesen Traum träumte, beherzigte des Daniel Deutung und seine Warnung vor Hochmut nicht. Dafür wird er mit Wahnsinn bestraft (Kap. 4). Der Frevel Belschasars, der angesichts des Heranrückens der Feinde in seinem Palast mit seinen Großen aus den heiligen Gefäßen des jerusalemischen Tempels praßt, gibt Daniel wieder Gelegenheit, sein Können zu zeigen. Er allein vermag die geheimnisvolle Schrift an der Wand zu lesen und zu deuten (Kap. 5). Auch unter des Belschasar Nachfolger, dem „Meder" Darius, nimmt Daniel eine hohe, vielbeneidete Stellung ein. Die Treue zu seinem Gott – er betet wie immer zu Jahwe, obwohl nach einem dem Darius von Daniels Feinden abgelisteten Gesetz einen ganzen Monat lang alle Gebete nur an des Königs göttliche Maje-

stät gerichtet werden sollten – bringt ihm Verderben. Beim Beten zu Jahwe überrascht wird er zur Strafe in die Löwengrube geworfen, wo Engel den Jahwe getreuen Mann bewahren (Kap. 6).

Der zweite Teil enthält Gesichte. Kap. 7 das Bild von den vier Tieren und dem Menschensohn; Kap. 8 das Gesicht von dem Widder mit zwei Hörnern (= dem medopersischen Reich), der von einem Ziegenbock mit einem Horn (= Makedonien mit Alexander) niedergerannt wird; Kap. 9 die Berechnung des Endes nach 70 Jahrwochen auf Grund der 70 Jahre der Verbannung zufolge Jer 25, 11 f.; Kap. 10 – 12 das Gesicht vom Verlauf der syrisch-ägyptischen Kämpfe bis zum zweiten Feldzug des Antiochus Epiphanes im Jahre 168 und dem nach einem letzten siegreichen Angriff gegen Ägypten über ihn hereinbrechenden Gericht, das für die frommen Juden Rettung, für die Entschlafenen Auferstehung und, soweit sie gottesfürchtig waren, Verklärung bringen wird.

Der Zweck dieser Apokalypse ist leicht zu erkennen. Sie will zur Treue gegen die Gesetze und die väterlichen Gebräuche ermahnen. Diese Treue wird Jahwe lohnen, wie er sie dem Daniel und seinen Freunden lohnte. Man kann solche Treue überall, auch in hohen Stellungen, bewahren, wie doch Daniel eine solche innehatte, ohne sich bei aller Ergebenheit zu dem heidnischen König (4, 16) etwas zu vergeben. Aber es ist zurzeit schwer, diese Treue zu bewahren. Denn eine schwere Not ist über die Frommen gekommen.

Sie werden diese besser ertragen, wenn sie wissen, daß, wie alles, so auch diese Bedrängnis von Jahwe seit lange bestimmt ist. Und so wird denn dargestellt, wie dieser dem weisen Daniel alles, was von der Verbannung an bis zu den Tagen des Antiochus geschehen ist, vorher offenbarte und in einer bis auf die Tage der makkabäischen Not unter Siegel verschlossen zu haltenden Rolle niederschreiben ließ. Jetzt ist diese, göttlichem Willen gemäß, erbrochen und bietet neben den Weissagungen über die für die Leser schon vergangenen Geschehnisse auch die von der bevorstehenden Errettung und Erhöhung der Gläubigen. So gewiß sich jene erfüllt haben, wird auch diese zum Ziel kommen.

Die Entstehungszeit des Buches kann nicht im Exil gesucht werden. Das verbietet sich schon aus der Erwägung heraus, daß man eben weisen Männern der Vorzeit eigene Worte in den Mund legte. So wird dem Henoch, in dessen Apokalypse einige Teile in fast gleicher Zeit wie Daniel entstanden sein mögen (s. Bertholet in Budde, Geschichte der althebräischen Literatur, 1906 S. 354 – 56; Steuernagel, Einleitung ins AT S. 818), so wird Noah (Henochapokalypse 39, 1. 2[a]; 54, 7 – 55, 2; 60, 65 – 69 u. a.) zum Träger großer Offenbarungen gemacht, sintemalen von ihnen allein im AT der Ausdruck gebraucht wird hitkhallekh et ʿelohim (= הִתְהַלֵּךְ אֶת אֱלֹהִים) d. h. in Gemeinschaft mit Gott wandeln, was man dann wohl auch als Eingeweihtsein in die tiefsten göttlichen Geheimnisse verstand. (Über Henoch s. die Übersetzung und Auslegung von Beer in Kautzsch' Apokryphen und Pseudepigraphen 1900, S. 217 ff.; Griechischer Text und deutsche Übersetzung aus dem Äthiopischen von Rade-

macher und Flemming, 1901). So wird auch zwischen Daniel, dem weisen Mann der Verbannungszeit, und dem Verfasser und seinen Lesern, für welche dieser schrieb, eine geraume Zeit angesetzt werden müssen. In der Tat führt alles auf einen Schriftsteller der makkabäischen Periode. Betreffs der Exilszeit, die Daniel kennen mußte, begegnen die wunderbarsten historischen Schnitzer. Auf Nebukadnezar, den Gründer des Reichs, folgt sofort Belschasar, sein Sohn, der letzte König von Babel (Kap. 5). In Wahrheit war er der Sohn des Nabû-nâid und nur Kronprinz. Darius, der Meder, stürzt und beerbt den Belschasar (Kap. 6). Aber Kyrus, der Perser, eroberte das babylonische Reich (11, 2 f.). Je weiter die Zeit von der makkabäischen Periode zurückliegt, um so ungenauer sind die Angaben (Verfasser kennt nur vier persische Könige und läßt auf des vierten, des Xerxes, Angriff gegen Griechenland sofort den Alexanderzug als Antwort erfolgen! 11, 2 f.). Je näher sie dieser kommt, um so eingehender der Bericht, so daß er geradezu als Quelle der syrisch-ägyptischen Kämpfe von damals zu verwerten ist. Dieser Bericht führt bis zu dem zweiten ägyptischen Feldzug des Antiochus, der sich anschließenden Verwüstung von Tempel und Stadt in Jerusalem, dem Aufstand der Makkabäer 11, 25 ff. und auch wohl der Reinigung des Tempels Dez. 165 (8, 14). Von da ab verliert sich die Rede im Dunkel. Was weiter von einem Feldzug des Antiochus gegen Ägypten, seinem Erfolge und danach seinem Gericht im heiligen Lande geweissagt wird (11, 45), widerspricht durchaus dem geschichtlichen Verlauf. Antiochus kam zu Tode auf seinem Zuge nach Persien (164). Also ist das Buch Ende 165 oder Anfang 164 geschrieben.

Die Entstehung und Zusammensetzung des Buches ist Gegenstand eindringender Forschung gewesen. Zu einem allgemein anerkannten Resultat ist man nicht gekommen. Das ist wahr: abgesehen von 1, 20 f. und 9, 4—20, die von Gall (Die Einheitlichkeit des Buches Daniel, 1895 S. 123 ff.) als spätere Zutaten erkannt hat, und vielleicht 12, 11 f. zeigt das Buch keine Spuren späterer Verarbeitung. Aber, hat der Verfasser das Ganze in einem Zuge und alles in der Zeit von 165—164 geschrieben? Oder stellte er die fliegenden Blätter seiner Hand endgültig zusammen? Hat er Teile seiner Schrift anderswoher übernommen und sie, sei es unversehrt, sei es zurechtgebogen, seinem Werke einverleibt? Diese Fragen fallen z. T. mit denen nach dem Sprachwechsel im Buche Daniel zusammen.

Das Buch beginnt nämlich in hebräischer Sprache, setzt plötzlich, bei Einführung der „chaldäischen" Traumdeuter, aramäisch ein (2, 4), hält die aramäische Sprache bis Kap. 7 Schluß fest, um dann 8—12 wieder das Hebräische zu verwenden. Wie erklärt sich das? Man meint (s. Behrmann z. d. St. im Kommentar bei Nowack u. a. a.), der Verfasser glaubte, die Chaldäer sprachen aramäisch; so gibt er ihre Rede in dieser Sprache und behält sie dann, da sie ihm geläufig war, weiter bei. Aber warum lenkt er dann Kap. 8 wieder ins Hebräische ein? Außerdem ist das Aramäisch in Kap. 7 anders als das von 2—6, mehr hebraisierend (vielleicht auch jünger?, s. Meinhold, Das Buch Daniel in dem kurzgefaßten Kom-

mentar von Strack-Zöckler, 1889 S. 305). Oder man meint, ein Teil der hebräischen Urschrift sei verlorengegangen und durch die entsprechenden Abschnitte aus einer aramäischen Übersetzung ersetzt worden (Bevan, commentary on the book of Daniel, 1892). Ein wunderlicher Zufall! 2–6 sehen auch gar nicht nach Übersetzung aus. Und sollte dann für Kap. 7 ein zweiter aramäischer Übersetzer anzunehmen sein? Nach Marti (in dem Kommentar seiner Sammlung S. IX f.) war das Ganze ursprünglich aramäisch, wurde aber, zwecks der Aufnahme in den Kanon, zu Anfang und am Schluß ins Hebräische übertragen. Aber warum dann nicht das Ganze? Wie erklärt sich da die Verschiedenheit des Aramäischen in 2–6 und 7. Dazu verraten 8–12 (im Unterschied von Kap. 1) nichts von aramäischer Grundlage (vgl. hierzu und überhaupt die eingehende Untersuchung von Preiswerk: Der Sprachenwechsel im Buche Daniel, Dissertation, 1902). Ich habe mir die Sache s. Z. so erklärt (Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel, 1888), daß die erzählenden Abschnitte 2–6 einst für sich bestanden und den Zweck hatten, zu lehren, wie Jahwe seine treuen Diener nicht bloß lohne, sondern auch dazu benutze, heidnische Herrscher zur Anerkennung seiner göttlichen Majestät und Herrlichkeit zu bringen (Kap. 2, 46 ff.; 3, 31 ff.; 4, 31 ff.; 5, 26 ff.). Diese Erzählungen gaben dann dem Verfasser Anstoß, Daniel zum Empfänger seiner Gesichte zu machen; zunächst in einem fliegenden Blatt (Kap. 7), das er aramäisch herausgab. Diese Auffassung, die nicht weit absteht von der auf Preiswerk fußenden Meinung Steuernagels, der Verfasser habe die Daniellegenden im Anschluß an eine medisch-persische Chronik (?) erzählen wollen (Kap. 1), habe aber dann doch dieser Quelle selbst das Wort gegeben (2–6), dem dann eine ursprünglich von ihm hebräisch verfaßte Weissagung angeschlossen wurde, die bei dem Anschluß in das Aramäische übersetzt sein soll, scheint mir doch noch immer die einfachste zu sein (trotz v. Gall a. a. O.). Daß die Juden der makkabäischen Zeit einen besonders weisen und frommen Daniel der Vorzeit kannten, ist auch ohne Ez 14, 14 und 20, wo er neben Männern grauer Vergangenheit, neben Noah und Hiob als Muster der Frömmigkeit, und Ez 28, 3, wo er als unerreichbares Ideal der Weisheit erscheint, aus dem Buch Daniel selbst zu entnehmen. Sein Verfasser wollte doch seine Worte zu größerem Nachdruck einem weisen Manne der Vergangenheit in den Mund legen. Wenn er dazu Daniel wählt, so ergibt sich, daß dieser seiner Zeit als ein solcher gut bekannt war. Das führt doch zur Annahme von Daniellegenden. Solche treten uns Dan 2–6 entgegen und es steht nichts im Wege, diese Erzählungen als Teile der umlaufenden Danielgeschichten zu nehmen. Es ist doch bemerkenswert, daß in ihnen nirgends, auch nicht im Monarchienbild, auf die schwere Bedrängnis unter Antiochus Epiphanes angespielt wird, und daß der Daniel, der sich von Nebukadnezar huldigen, ja opfern läßt (2, 46), schlecht genug zu der auf den Verfasser zurückgehenden Charakterisierung eines vor jeder heidnischen oder von Heiden bereiteten Speise ängstlich sich hütenden Jünglings (1, 8 ff.) zu passen scheint. Auch wäre die Schilderung der freundlichen Gesinnung Daniels gegenüber den feindlichen Herrschern (4, 16. 24; Kap. 6) im Munde

eines heidenfeindlichen Verfassers der Makkabäerzeit mindestens auffallend. Zu verstehen ist das aber, wenn er die sonst seinen Zwecken passenden Stücke einfach übernahm. Wenn man auf die nahe Verwandtschaft vom Monarchienbild (Kap. 2) und dem Gesicht der vier aus dem Meere aufsteigenden Tiere (Kap. 7) verwiesen hat (s. v. Gall a. a. O. S. 107 ff.), so kann hier auch Abhängigkeit und Anlehnung des Verfassers von Kap. 7 vorliegen. Wie der Ausdruck 'hithallekh et elohim' die Autoren der Henoch- und Noah-Apokalypse dazu bewogen hat, diese gerade zu Offenbarern göttlicher Geheimnisse zu machen, so die Erzählung vom Monarchienbild gerade Daniel Worte über zukünftige Entwicklung von Staaten und Königen in den Mund zu legen. Es ist doch nicht gesagt, daß der Verfasser von 7–12 der erste gewesen ist, der Visionen von der Endzeit herausgab. Er kann schon Vorläufer gehabt haben. Im übrigen gewinnt man immer wieder den Eindruck, als ob nicht alles auf einmal verfaßt sei. Die Einleitung von 7 (7, 1) und von 10–12 (10, 1) fügt doch wohl schon vorhandene fliegende Blätter in das zu schreibende Buch ein. Damit soll nun aber nicht einer solchen Zerpflückung des Daniel das Wort geredet sein, wie sie etwa Barton beliebt, der drei oder gar vier Autoren annimmt, deren Stücke dann von einem Redaktor zusammengeschlossen wurden (the composition of the book of Daniel, Journ. of bibl. literat. XIII, 82–86, 1898) noch auch der Meinung, daß Kap. 7 (de Lagarde G. G. A. 1891 S. 497 ff.) oder Kap. 1, 2–6 (Hertlein, Der Daniel der Römerzeit, 1908) der römischen Zeit entstammen.

Wie nun das Einzelne auch sein mag: der Geist des Ganzen ist, von Kleinigkeiten abgesehen, durchgehends derselbe. Darin hat v. Gall in seiner kräftigen Betonung der Einheitlichkeit unseres Buches durchaus recht. Der Verfasser gehört zu den Kreisen der „Verständigen" (11, 33) d. h. der Frommen in der Makkabäerzeit. Er war kein Parteigänger des Judas und seiner Schar, dessen Erfolge er als eine „kleine Hilfe" bezeichnet (11, 34). Vielmehr erwartet er die eigentliche Rettung von dem unmittelbaren Eingreifen des Himmels, von dem auch der Messias zur gegebenen Zeit herabsteigen wird (Kap. 7). Wenn dieser aber hier wie bei Henoch (in den um 100 geschriebenen Teilen Kap. 45–69) als eine präexistente himmlische Größe auftaucht, so liegt es nahe, das ebenso wie den Glauben an die Auferstehung (12, 1 ff.) auf griechischen Einfluß zurückzuführen, dessen sich der Verfasser dabei aber nicht bewußt gewesen sein mag. Zur Literatur s. außer den im Texte erwähnten Kommentaren und Abhandlungen die Einleitungen in das AT und Bertholet, Daniel und die griechische Gefahr, R. V. B. 1907 und Jüdische Religion S. 214 ff.

3. Tendenzerzählungen

Es liegen aber auch Schriften von den Parteigängern der Makkabäer vor. Als solche wird man wohl die Verfasser von Esther und Judith bezeichnen können. Auch hier hat man es – der Gepflogenheit des Orients entsprechend – nicht mit reinen Phantasieprodukten zu tun. Vielmehr haben die Autoren überkommene Stoffe zu ihren Zwecken verarbeitet.

Leider sind diese nicht mehr vorhanden noch rein aus den beiden Schriften herauszuschälen.

1. Das Buch Esther. Dies (10 Kap. enthaltend) versetzt uns in die Zeit des Xerxes, der seine Hauptfrau Wašti entläßt und an ihrer Stelle von den schönsten Mädchen des Landes die Esther zu ihrer Nachfolgerin bestimmt, ohne daß er von ihrer jüdischen Abkunft etwas weiß. Sie ist das Mündel Mardochais aus Sauls Geschlecht, der sich durch Aufdeckung einer Verschwörung gegen das Leben des Königs verdient machte. Des Königs Minister Haman aber, aus Agags Stamm, durch Mardochais stolzes Benehmen verletzt, trachtet ihm nach dem Leben und erwirkt von dem König den Befehl zur Tötung aller Juden; so vermeidet er den Schein persönlicher Feindschaft. Er warf vom Nisan (1. Monat) bis zum Adar (12. Monat) täglich das Los, „Pur" genannt, um den günstigen Tag, die rechte Stunde zu erfahren. Tatsächlich erreicht er vom König den Befehl, durch das ganze persische Reich (von dem Judäa doch eine Provinz war!) alle Juden, groß und klein, Mann und Weib am 13. Adar des 12. Jahres von Xerxes mit Stumpf und Stil auszurotten. Die Stadt Susa gerät in Entsetzen, Haman aber und der König sind fröhlich beim Mahle. Da kommt der Umschwung. In der Nacht nach dem Mahle, die er schlaflos verbracht, wird der König aus seinen Büchern gewahr, daß Mardochai noch nicht belohnt wurde. So befiehlt er, daß Haman, sein erster Minister, diesen auf des Königs Pferd in des Königs Kleidung öffentlich ausreiten lassen und vor ihm rufen solle: „So geschieht es dem Manne, den der König ehren will." Aber noch mehr! Es gelingt der durch Mardochai benachrichtigten Esther den König also umzustimmen, daß Haman selbst an den von ihm für Mardochai errichteten 50 Ellen hohen Galgen aufgehängt, sein Haus der Esther, seine Stellung dem Mardochai verliehen wird. Der Befehl aber betreffend die Juden wird dahin umgeändert, daß am 13. Adar alle Juden des persischen Reiches sich an ihren Feinden rächen, ihnen Leben, Haus und Leute nehmen dürfen, wonach sie denn verfahren. Am 13. werden in Susa 500, in der Landschaft 75 000 Judenfeinde geschlachtet, und am 14., einem Esther bewilligten Zusatztage, in Susa noch einmal 300 Mann. Zum Andenken daran soll fortan bei den Juden der 13. Adar von dem Werfen des Loses (Purim) durch Haman den Namen Purimtag bekommen und für die Dauer mit Fasten, der 14. und 15. mit Feiern ausgezeichnet werden.

Gewiß ist bei dieser krausen, gänzlich unhistorischen blutdürstigen Geschichte nur eins: das Purimfest der Juden bestand und soll erklärt werden. Woher das Fest? Der unjüdische Name läßt fremde Herkunft vermuten. Da nun Esther an Ištar, Mardochai an Marduk, dagegen Wašti an die elamitische Göttin Mašti (= Wašti), Haman an den elamitischen Gott Haman, Uman erinnert (KAT [3] S. 516 f.), die gegenüber den siegreichen Göttern in Babel haben das Feld räumen müssen, hat man hier eine alte mythologische Grundlage gefunden und den Namen Purim aus bab. Puchru (d. h. Götterversammlung) erklärt, in der am Anfang des Jahres (Nisan) die Lose über das neue Jahr geworfen wurden. Natürlich ist die mythologische Grundlage stark verwischt, wie denn gewiß

nicht ohne Absicht die alten Feinde Saul und Agag, Israel und Amalek (1. Sam. 15) in dem Sauliden Mardochai und dem Agagiden Haman gegenübergestellt werden. – Wenn das zweite Makkabäerbuch (15, 36) den Gedenktag des Sieges über Nikanor am 13. Adar unmittelbar vor die ἡμέρα Μορδοχαϊκή (am 14.) gelegt werden läßt, wovon das erste Makkabäerbuch nichts sagt, so darf man daraus nur schließen, daß die Juden zur Zeit Christi annahmen, man habe vor 161 schon Purim gekannt und gefeiert. – Man wird den Eindruck nicht los, als habe das Fest bei den Juden seinen Ursprung in den makkabäischen Kämpfen, vor allem dem Nikanorsieg, und sei nun durch eine aus dem Osten übernommene Festlegende weiter erklärt und begründet worden. So wurde denn der Mythus selbst und auch das alte orientalische Fest judaisiert, dem Fest, dessen Namen dann dem alten Mythus entstammt, ein Sinn gegeben, der zwischen Jüdischem und Heidnischem hin und her schwankt. – Jedenfalls ist dies Buch, in dem Gott (= 'elohim oder jahwe) überhaupt nicht erwähnt wird, ein abschreckendes Zeugnis dafür, bis zu welcher Verwilderung von Geist und Gemüt, bis zu welcher Entstellung die Religion der Juden unter dem syrischen Druck getrieben ward.

(Vgl. außer den Kommentaren von Siegfried bei Nowack, von Wildeboer bei Marti, Zimmern ZAW 1891 S. 157 ff., Erbt, die Purimsage in der Bibel 1900, der einen älteren Stock annimmt, auf dem eine jüngere Mardochajerzählung gepfropft wurde; Willrich, Judaica, der in dem Text der LXX das Original, im hebräischen Text eine Übersetzung findet und das Fest selbst in Ägypten entstanden denkt, und die Einleitungen in das AT und KAT[3] S. 516 ff.)

2. **Das Buch Judith.** Die ursprünglich hebräisch geschriebene, aber nur griechisch erhaltene künstlerisch aufgebaute und abgerundete Erzählung von der schönen Judith, die ihr Volk aus der durch Nebukadnezar, den König von Assyrien (!) und seinen Feldherrn Holofernes drohenden Gefahr durch Kühnheit und List erlöst, indem sie dem trunkenen und in Sinnlichkeit zu ihr entbrannten Holofernes auf seinem Lager das Haupt abschlägt, wird gleichfalls der Makkabäerperiode entstammen. Auch hier liegen ältere Stoffe vor, worauf schon die Erwähnung des Holofernes mit seinem Eunuchen Bagoas führen, die beide unter Artaxerxes III Ochus (ca. 350) als Bedränger des jüdischen Volkes erwähnt werden. Aber der Verf. will nicht bloß erzählen. Er hat überlieferte Stoffe zu seinen Zwecken verarbeitet. Die Betonung der ängstlichen Treue gegen die jüdischen Speisegesetze, der glühende Haß gegen die Feinde, die man durch List und Meuchelmord zur höheren Ehre Gottes vernichten darf und soll, verraten seine Absicht und seine Ziele. Die Leser sollen ermahnt werden, in gleicher Weise den väterlichen Bräuchen treu zu sein und dem Feinde des Volkes und Gottes, dem Unterdrücker der heiligen Religion mit allen Mitteln entgegenzutreten. Das führt in die Makkabäerperiode.

4. Philosophische Auseinandersetzung.

Es ist nach all diesem eine Erfrischung, wenn man den Prediger Salomo in die Hand nimmt, so sehr dieses Werk auch durch die Alters-

züge der jüdischen Religion, die es aufweist, Befremden erweckt. Gewiß, sie hat etwas Müdes und Greisenhaftes an sich, die Schrift dieses Mannes, der als weiser Prediger Qoheleth (= קֹהֶלֶת, ἐκκλησιαστής) und Schriftsteller vorgeführt wird (12,9). Aber die Hilflosigkeit, in der er sich gegenüber den Problemen des Lebens befindet, die Ehrlichkeit und Schlichtheit, mit der er sie bekennt, die oft in ergreifenden Worten wiederkehrende Klage über die Eitelkeit alles Bestehenden hat etwas Rührendes und Ergreifendes. Der allem menschlichen Leben — nicht bloß dem jüdischen — zugewandte offene Blick begegnet uns so in der makkabäischen Periode nicht wieder. „Eitelkeit der Eitelkeiten", es „ist alles eitel", „alles Jagd nach Wind". „Alles ist von Gott vorherbestimmt. Der Mensch kann nichts davon- und nichts dazutun" usw. — es ist zu verstehn, daß solche Worte in müden Herzen lebhaften Widerklang finden, wie denn nicht blos der Skeptiker Renan, der Pessimist Schopenhauer, sondern auch der Menschenverächter und Fatalist Friedrich der Große den Prediger besonders schätzten. So berechtigt das erscheint, so einseitig ist es doch; denn das Buch hat ein doppeltes Gesicht, und gerade das gehört zu seinem Charakter. Das eine Mal hält es fest an dem altjüdischen Glauben und Optimismus, daß Gott dem Guten und Bösen in diesem Leben lohnt. Darum gilt es, fromm und weise zu sein und zu bleiben und eines Gerichtes, sei es im Diesseits sei es im Jenseits, zu warten. Andererseits war des Verfassers Auge durch das Dogma nicht geblendet genug, um nicht zu sehn, daß das vielfach nicht zutrifft, vielmehr der Böse es oft gut, der Gute oft schlecht hat. Er sieht die vielen Ungerechtigkeiten und Bedrückungen in der Welt und weiß, daß das immer so gewesen ist und auch so bleiben wird. Da er ein Verstandesmensch ist, kann er nicht die aus dem Herzen, aus der Frömmigkeit geborene Lösung des Dichters vom Hiob oder vom Ps. 73 finden. Zu dem „dennoch" des Glaubens kann sich auch heute noch der Verstand von sich aus nicht emporschwingen. — Diese aus der Reibung des Lebens mit der jüdischen Religion erwachsenden Schwierigkeiten wurden dem Verfasser noch vermehrt durch die Gedanken der griechischen Popularphilosophie, denen er sich als ein weltoffener Kopf nicht verschloß. Da kam die von den Griechen gebrachte Frage nach dem Fortleben im Jenseits. Soll man sie bejahen? Die altjüdische Religion wußte nichts davon, verstandesmäßig läßt die Unsterblichkeit sich nicht beweisen. Wer gibt denn die Gewähr, daß das Tier nach dem Tode herabfährt zur Scheol, der Mensch aber zur Unsterblichkeit bei Gott erhoben wird? (3, 21) Und wenn es wirklich mit dem Tode vollkommen zu Ende ist, wenn so ein „lebender Hund besser ist als ein toter Löwe" (9, 4), dann fällt doch alles Gewicht auf dies Leben. Das gilt es zu genießen und auszukosten. Aber das ist leichter gesagt als getan. Einmal weiß man nicht, ob am Ende nicht doch ein Gericht kommt, und dann tritt doch bald Übersättigung ein. Wozu die Arbeit und Mühe, das Sammeln von Schätzen, wenn man nackt zur Erde zurückkehrt, aus der man kam, und nicht weiß, für wen man sich gemüht. Und ist denn dies Leben der Mühe wert? Es ist ja immer ewig dasselbe trostlose Einerlei. „Es gibt nichts Neues unter der Sonne." Besser der Tod als das Leben, Niegeborensein ist dem Schauen des Lichts vorzuziehen

(6, 3; 7, 1; 9, 6). Man versteht, wie angesichts solcher schwankenden Gefühle die Angabe einer Disposition in unserer Schrift unmöglich ist, versteht auch, wie die jüdischen Gelehrten der Aufnahme des Qoheleth in die Zahl der kanonischen Schriften lange widerstanden haben. – Es lag ja nahe, diese Zwiespältigkeit des Predigers aus dem literarischen Geschicke des Buches zu erklären. So stellt z. B. Paul Haupt in seinem „Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel" (1905) eine Urform her, in der alles, was an die altjüdische Frömmigkeit erinnert, mit entschlossener Hand herausgewiesen wird. Es bleibt dann ein hebräischer Traktat epikuräischer Weisheit übrig. Jüdische Gelehrte hätten später ihre jüdische Weisheit hineingetan, um das Buch so in den Kanon zu bringen, wobei aber die Frage unbeantwortet bleibt, was sie bewegen konnte, ein so vollkommen heidnisches Schriftstück für ihre heilige Schrift zurechtzustutzen, und zwar auch das nur halb. Siegfried (Kommentar bei Nowack 1898) nimmt eine Grundlage (Thema „alles ist eitel") Q^1, eine erste Bearbeitung (Q^2) von einem epikuräisch gerichteten Sadduzäer, eine zweite (Q^3) von einem Mitglied der Zunft der Weisen und eine dritte (Q^4) von einem Anhänger der altjüdischen Frömmigkeit an, wozu dann noch mancherlei Zusätze, Klugheitsregeln (Q^5) kommen. Ein Redaktor (R.) schloß das alles zusammen und fügte 1, 1 und 12, 8 dazu. Aber auch dieser Versuch befriedigt nicht, selbst nicht in der von Laue (das Buch Koheleth und die Interpolationshypothese Siegfrieds 1900) dahin vereinfachten Form, daß Q^2, Q^3 und Q^5 mit Q^1, Q^4 dagegen mit R zu identifizieren seien.

Die Voraussetzung einer solchen Zerfaserung, nämlich daß ein streng einheitliches Werk zugrunde liegen müsse, ist unbewiesen und unbeweisbar. Gerade das Zerfahrene scheint doch für Qoheleth charakteristisch zu sein und sichert seiner Schrift den rührenden und ergreifenden Eindruck. Diese Annahme von der Einheitlichkeit der Schrift besagt ja nun nicht, daß keine kleineren Zusätze gemacht und auszuscheiden seien. So wird (neben dem ersten? 12, 9 – 11) das zweite Nachwort (12, 12 – 14) mit der Warnung vor vielen neuen Büchern, denen gegenüber man sich an die alte Weisheit: „Fürchte Gott und befolge seine Gebote" halten müsse, als Zutat eines Mannes anzusehen sein, der dem Qoheleth recht kühl, ja ablehnend gegenüberstand. Möglicherweise hat auch Budde (Gesch. der althebr. Lit. S. 308) recht mit seiner Behauptung, daß die Beziehung des Qoheleth auf Salomo (1, 12. 16; 2, 8 f. 12) erst später durch einen Redaktor hineingekommen sei, eine Beziehung übrigens, der doch das Buch am Ende seine Aufnahme in den Kanon verdankt.

In Wahrheit kann von einer salomonischen Abfassung keine Rede sein, wie auch der Verfasser nicht aus dem Geist und der Zeit des Salomo heraus reden will (4, 13 ff.; 8, 2 ff.; 9, 13 ff.; 10, 4 ff.; vgl. auch die Worte über den Weisheitslehrer Qoheleth 12, 9 ff.).

Die spätthebräische, von Aramaismen und Gräcismen wimmelnde Sprache (s. Steuernagel, Einleitung S. 720 f.; Kautzsch, Aramaismen S. 101), der religiöse Kampf des Verfassers, der nur auf dem Boden der jüdischen Gemeinde und ihres Vergeltungsglaubens denkbar ist, das Ringen mit

einer der jüdischen fremden, rein weltlichen d. h. der griechischen Weltanschauung mit ihrer Anschauung von einem ewigen Kreislauf der Dinge und mit dem Versuche, den Kosmos als solchen einheitlich zu erfassen und zu begreifen, verbietet das. (Gegen Menzel, Der griechische Einfluß auf Prediger und Weisheit 1886 S. 70, der einen solchen Einfluß auf Qoheleth in Abrede stellt.)

Die genaue Zeit läßt sich kaum angeben. Doch hat man allerdings den Eindruck, als ob der Verfasser, den man sich in Jerusalem (vgl. 4, 17 den Tempel in Jerusalem; 8, 10 Jerusalem: die heilige Stätte) und nicht etwa in Alexandrien zu denken hat (Kleinert), wo er doch wohl griechisch geschrieben hätte, noch vor der Verengung des jüdischen Glaubens durch die Syrernöte gelebt und geschrieben hätte. Da aber die angeblichen Berührungen mit Jesus Sirach (8, 1 mit Sir 13, 25. 3, 21; 12, 7 mit Sirach 40, 11) nichts für das Vorhandensein vor Jesus Sirach beweisen, auch die zeitgeschichtlichen Andeutungen (4, 13 ff.; 9, 13 ff.) nicht recht faßbar sind, läßt sich etwas Bestimmtes nicht aussagen. So schwanken auch die Meinungen der Gelehrten. Die meisten setzen etwa 200 v. Chr. an, was auch mir am wahrscheinlichsten, andere gehen auf 125 (Renan, histoire du peuple Isr. V. Chap. XV, 166 ff.) oder 100 (König, Einleitung in das AT 1893 S. 427 ff.; Leimdörfer, der Prediger Salomo 1892) zurück, während Graetz (Geschichte der Juden [4] III S. 237 ff.) sogar die Zeit des Herodes annimmt.

Die Religionsverfolgung des Antiochus IV. machte dem geistigen Ringen jüdischer und griechischer Weltanschauung zunächst ein Ende. Aber die Lösung dieser Frage war nur aufgeschoben. Sie konnte auch nicht auf dem von Qoheleth gewählten Wege gefunden werden. Hier erfuhr das Judentum, wie eben Qoheleth zeigt, eine Niederlage. Nicht der Intellekt, sondern das Herz allein konnte die wahre Lösung bringen. Von hier aus hat Jesus den Weg beschritten, Paulus zu Ende geführt. Und so ist aus der Vermählung des Besten, was jüdischer und griechischer Geist hervorgebracht haben, das Christentum erwachsen, dessen wir uns erfreuen.

Zur Literatur siehe außer den im Text genannten Schriften und Kommentaren und den Einleitungen in das AT noch Kleinert, Der Prediger Salomo (Univers.-Progr. Berlin 1864); derselbe, Sind im Buche Koheleth außerhebräische Einflüsse anzuerkennen? St. Kr. 1883 S. 761 ff., Kuenen, Qoheleth Th. T. 1883 S. 113 ff.; Nöldeke, ZAW 1900 S. 91; Barton, a critical and exegetical commentary on the book of Eccl. 1908 und Bertholet, Die jüdische Religion 1911 S. 157 ff.

5. Das Hohelied

Abseits vom Wege der religiösen Kämpfe, der Weltanschauungsfragen, erblühten die lieblichen Liebeslieder, die uns unter dem Namen schir haschirim ’ascher lischelomo (= שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה) erhalten und als Hoheslied, d. h. schönstes Lied des Salomo, bekannt sind (LXX ᾆσμα ᾀσμάτων). Die Überschrift ist, wie meist, falsch (vgl. die Psalmen, Proverbien). Sie geht jedenfalls nicht auf den oder die Verfasser der Lieder

zurück, die stets sche (= שֶׁ) anstatt des 'ascher (= אֲשֶׁר) gebrauchen. Man kann aber aus den Erwähnungen des Salomo 1, 5; 5, 7; 6, 8; 8, 12 verstehen, wie man dazu kam, Salomo als Bräutigam und dann auch — er war ja ein berühmter Dichter 1 Kön 5, 12 — als Schöpfer dieser Lieder zu nehmen. Wir haben Grund, diesem Mißverständnis recht dankbar zu sein. Denn nur die Deckung durch den Namen Salomos wird diesem Liederkranz den Eingang in die kanonischen Schriften ermöglicht haben. Danach aber mußte es als heilige Schrift auch religiöse Bedeutung, einen tieferen Sinn haben. So kam denn — ähnlich wie bei Ps 45 — der Gedanke auf, daß Salomo Jahwe, Sulamith Israel, das Ganze also die Liebe Jahwes zu Israel darstelle, was die Christen dann auf Gott und die Kirche oder Jesus und die Seele übertragen haben.

Die Entstehungszeit der Lieder. Aber salomonische Abfassung ist unannehmbar. Die Sprache ist reich an Aramaismen (s. Kautzsch, a. a. O. 101), ja, sie nähert sich schon stark der Mischnasprache. Ein persisches Wort (פַּרְדֵּס: pardes = Park) führt in persische, ein griechisches (אַפִּרְיוֹן: φορεῖον = Sänfte) in die griechische Zeit. Liebeslieder sind an sich zeitlos. So könnte ja manches Lied der Sammlung auch älter sein, Aber wie sie jetzt vorliegen, dürfen wir kaum über die griechische Periode hinausgehen. Mit der salomonischen Abfassung fällt denn auch die typische Deutung. Man hat sich nach einer anderen umgesehen.

Der Wechsel der Reden und Personen läßt an eine Art Drama oder Melodrama denken: Salomo lernt auf einem Ausflug die schöne Sulamith kennen, führt sie nach Jerusalem und macht sie dort zu seiner Hauptfrau, die ihm nach vorübergehender kurzer Entfremdung als schöne, demütige Frau innigst ergeben ist und die Liebe zu ihrem Königgemahl durch einen gemeinsamen Besuch im Elternhause der jungen Frau zu Schunem befestigt (Fr. Delitzsch). Aber dabei geht es ohne Zwang nicht ab, vor allem weiß man nicht, was man mit dem so oft und störend erscheinenden geliebten Hirten machen soll. So kam man zum Hirtendrama. Salomo soll eine mit einem Hirten verlobte Landschöne entführt haben. Sie widersteht ihm, so daß er sie freilassen muß (Ewald). Aber tatsächlich widersteht sie nicht (4, 16), feiert vielmehr mit Salomo die Hochzeit (4, 7 — 5, 1)

Außerdem müssen dann sehr störende Zwischenspiele angenommen werden, in denen die Sulamith mit ihrem Hirtenbräutigam verkehrt, die man dann unglücklich genug als Träume oder Visionen der Entführten erklären will. So nimmt Stickel an, daß zwei Paare auftreten, ein vornehmes Paar, die Sulamith und ihr Geliebter, und ein Hirt mit seiner Hirtin. — Schon diese verschiedenen Versuche zeigen das Mißliche einer Auffassung als Drama.

Da von dramatischer Poesie der Hebräer jegliche Spur fehlt, ein zwölfmaliger Szenenwechsel bei einem Werke von 117 Versen ein Unding ist, hat man von diesen Versuchen Abstand zu nehmen. Es bleibt nur übrig, eine Sammlung von einzelnen Liebesliedern anzunehmen, wie es schon Herder und Goethe und seitdem viele Forscher getan haben. Am einleuchtendsten ist noch die auf Wetzstein (Die syrische Dreschtafel, Zeitschr.

f. Ethnologie, 1873 S. 270 ff.) zurückgehende Erklärung von Budde (Preuß. Jahrb. 1894 S. 92 ff. und Kommentar bei Marti 1898). Danach finden am Tage vor der Hochzeit verschiedene Feierlichkeiten statt, bei denen der Schwerttanz der Braut und das große Festmahl vor sich ging. Hierbei spielt das Loblied (der wasf) der Braut die Hauptrolle. Während des Wasf führt die Braut unter Schwingung eines Schwertes einen Tanz auf, bei dem sie ihre körperlichen Reize zeigt und bewundern läßt. Am Tage nach der Hochzeit wird im Freien – die Hochzeitszeit ist in Syrien meist die schönste Frühlingszeit im März – eine Dreschtafel aufgerichtet, auf der das junge Paar als König und Königin thronen und auch als solche behandelt werden. Unter Tänzen und Liedern, bei denen nun auch dem jungen Mann ein Wasf gewidmet wird, verläuft die Hochzeitswoche (vgl. Gen 29, 27; Richt 14, 12. 17), nach der das junge Paar wieder von seinem Königsthron herniedersteigt. – Das mag im wesentlichen das Richtige treffen. Doch ist's schon möglich, daß manches der im Hohenlied enthaltenen Liebeslieder dort Aufnahme fand, ohne daß es gerade ein Hochzeitslied zu sein brauchte. – Jedenfalls ist es erfreulich, daß wir so etwas von der Liebespoesie der Israeliten in Händen haben (vgl. dazu auch Dalman, Palästinens. Diwan 1901; Littmann, Neuarab. Volkspoesie 1902; Jakob, Das Hohelied 1902). Und ein solch hohes Lied von der Liebe, welche „eine heilige Lohe Gottes ist, die kein Wasser ersäufen, keine Ströme wegschwemmen können, die da stark ist wie der Tod, mächtig wie die Hölle" (8, 6 f.) ist unvergänglich. –

Zur Literatur siehe: Ewald, Die Dichter des Alten Bundes II [2] 1867; Delitzsch, Kommentar 1875; Stickel, Das Hohelied 1888; Siegfried bei Nowack 1898; P. Haupt, Bibl. Liebeslieder 1907 und die Einleitungen in das AT; Bertholet im Festband für Baudissin, ZAW Beiheft 33, 1918, S. 47–53.

Berichtigungen und Nachträge

S. 2 Z. 5 v. o. statt sanguo lies sanguis.
S. 2 Z. 1 v. u. statt Weitzäcker lies Weizsäcker.
S. 20 Z. 18 v. u. statt Hentschel lies Hendel (H. Clementz).
S. 24 Z. 24 v. o. statt Jojaquim lies Jojaqim.
S. 29 Z. 7 v. u. statt וַי lies וּ.
S. 32 Z. 23 v. u. statt Tert lies Text.
S. 35 Z. 13 v. o. statt Kretzschmar lies Krätzschmar.
S. 35 vgl. zu den hebräischen Elementargrammatiken noch Beer, 3 Bändchen hebr. Grammatik bei Göschen 1915/16.
S. 67 Z. 18 v. o. statt der lies das.
S. 104 Z. 10 v. u. statt qanit lies qaniti.
Zu S. 151 – 153 (Sanheribexpedition und 2 Kön. 18—20) vgl. Stade ZAW 1886 S. 172ff. Meinhold, Die Jesajaerzählungen Jes. 36 – 39, 1898, Nagl, Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem, 1902.
S. 158 Z. 5 v. o. statt 2 mal Jojachim lies 2 mal Jojachin.
S. 185 Kopf der Seite statt Deuteronobium lies Deuteronomium.
Zu Auferstehung und ewiges Leben (S. 306 ff.) vgl. jetzt Sellin NKZ XXX 6: Die atliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben S 233 – 281.
Zum Hiobproblem (S. 275 ff.) s. jetzt auch Sellin: Das Problem des Hiobbuches, 1919. Sellin scheidet auch die Jahwereden (Hiob 38 – 41) aus und hält nur Kap. 1 – 31. 42, 7 – 17 für ursprünglich.
Zu Esther (S. 305 f.) siehe noch Böhl, Het oude Testament (bijbelsch-Kerkelijk woordenboek), 1919, Groningen S. 100 f. Böhl lehnt babylonische Herkunft ab, möchte den Namen Esther nicht mit Ištar gleichsetzen, sondern lieber aus dem persischen „stri“ d. h. Jungfrau oder „stare“ (=ἀστήρ) Stern erklären und beurteilt die ganze Schrift günstiger.

Sach- und Personenverzeichnis

Abkürzungen

AO:	Der alte Orient
AOT u. B:	Altorientalische Texte und Bilder
DL:	Deutsche Literaturzeitung
GGA:	Göttingische Gelehrte Anzeigen
GGW:	Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
KAT:	Keilinschriften und das Alte Testament
KD:	Keil-Delitzsch, Biblischer Kommentar
KEH:	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch
KIB:	Keilinschriftliche Bibliothek
MHC:	Marti, Kurzer Hand-Commentar zum AT
NHC:	Nowack, Göttinger Handkommentar zum AT
NKZ	Neue kirchliche Zeitschrift
OLZ:	Orientalistische Literaturzeitung
RE:	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
RVB	Religionsgeschichtliche Volksbücher
SATW:	Schriften des Alten Testaments in Auswahl
StKr:	Theologische Studien und Kritiken
ThLZ:	Theologische Literaturzeitung
ThT:	Theologisch Tijdschrift
ZAW:	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG:	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV:	Zeitschrift des deutschen Palästinavereins
Z f. Ass:	Zeitschrift für Assyriologie

Über Band 2: Knopf, Neues Testament, siehe die beiden nächsten Seiten!